

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CARLOS KLEYVON ARAUJO SOUZA

ARTE E MODERNIDADE NO JOVEM HEGEL

SÃO CRISTÓVÃO – SE
2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S729a Souza, Carlos Kleyvon Araujo
Arte e modernidade no jovem Hegel / Carlos Kleyvon Araujo
Souza ; orientador Everaldo Vanderlei de Oliveira. – São
Cristóvão, SE 2019.
106 f.

Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
de Sergipe, 2019.

1. Arte - Filosofia. 2. Estética. 3. Civilização moderna. 4.
Filosofia – Alemanha. 5. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-
1831. I. Oliveira, Everaldo Vandelei de, orient. II. Título.

CDU 101.1(430)

CARLOS KLEYVON ARAUJO SOUZA

ARTE E MODERNIDADE NO JOVEM HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração:
Filosofia da História e Modernidade

Orientador:
Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira

CARLOS KLEYVON ARAUJO SOUZA

ARTE E MODERNIDADE NO JOVEM HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

COMISSÃO JULGADORA

São Cristóvão/SE, 29 de março de 2019.

Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira – UFS
(Presidente e Orientador)

Prof. Dr. Arthur Eduardo Grupillo Chagas – UFS

Profa. Dra. Cecília Mendonça de Leão Souza Santos – UFS

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação de Mestrado em Filosofia do aluno
Carlos Kleyvon Araujo Souza

Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira – Orientador
Universidade Federal de Sergipe

Concede-se ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe permissão para disponibilizar, reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias.

Carlos Kleyvon Araujo Souza – Autor
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira – Orientador
Universidade Federal de Sergipe

AGRADECIMENTOS

Agradeço à instituição Universidade Federal de Sergipe, ao PPGF e a todo o corpo docente que o integra. Agradeço a todos pela contribuição em minha formação no Mestrado em Filosofia, pelas lições transmitidas e por toda a assistência oferecida. Agradeço também ao patrocínio da Fapitec-SE e Capes pela bolsa recebida.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira, por sua excelente orientação, contribuição acadêmica e desmedida paciência e dedicação neste percurso. Suas indicações, revisões e conselhos foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Arthur Eduardo Grupillo Chagas e à Profa. Dra. Cecília Mendonça de Leão Souza Santos, membros da Banca de Qualificação, pela significativa contribuição intelectual e importantes orientações para a construção deste estudo.

Aos meus amigos de mestrado Marcos Sávio e Jediel, pelos debates e mútuo amadurecimento pessoal e intelectual que este convívio proporcionou.

A todos os familiares e pessoas próximas que me apoiaram ao longo desses dois anos. Agradeço, em especial à minha esposa Hosana, e nossa querida filha Clara Beatriz, e aos meus pais, o sr. Noronha e a sra. Ivonildes. Ao meu parceiro Cristiano, que proporcionou não apenas reconhecimento pela profissão de pesquisador como demonstrou a virtude da paciência. Agradeço à minha afilhada Silvia Júlia por seu amor e carinho nos momentos mais difíceis. Agradeço à minha vizinha Sônia (“minha avó”), uma das primeiras professoras de história da UFS e companheira de diversos debates fervorosos.

Por fim, agradeço à bibliotecária-coordenadora, Vanda Lúcia Abreu Bettio, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e de Teologia, sem a qual não teria conseguido informações imprescindíveis à minha pesquisa. E agradeço à Yasmin por estar sempre lembrando a mim e a todas as pessoas com as quais tinha contato de minha missão e profissão.

SOUZA, Carlos Kleyvon Araujo. **Arte e modernidade no jovem Hegel**. 2019. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão-SE, 2019.

RESUMO

Trata-se de examinar a posição da arte no jovem Hegel, tomando como ponto de partida a concepção de modernidade que atravessa os textos do período. Na concepção hegeliana, a cisão do mundo da cultura em arte, moral e ciência, sob o império da razão, cria também uma ruptura entre o passado e o futuro, assim como entre o antigo e o moderno. Com base na “utopia estética” de Schiller, o jovem Hegel vê na arte a possível solução aos problemas desta modernidade cindida. Neste sentido, constitui hipótese de trabalho o papel atribuído à arte, não apenas como o de exprimir as separações modernas nas relações de vida, mas também o de indicar sua reconciliação. Para tanto, a investigação apresenta, inicialmente, duas visões acerca do conceito de modernidade em Hegel, quais sejam, a de Jürgen Habermas e a de Charles Taylor. Na perspectiva de Habermas, Hegel foi o primeiro filósofo a tratar como problema a modernidade, pois esta tem a singularidade de procurar a todo momento autocertificar-se e, ao mesmo tempo, extrair de si mesma os critérios de avaliação e conceitos, sem recorrer ao passado exemplar. Sob essa concepção a modernidade exprime, em seus aspectos, a divisão do mundo da vida, pois a sociedade civil, de um lado, aparece genuinamente como “a criação do mundo moderno” e, por outro, como “eticidade perdida em seus extremos”. Na visão de Taylor, Hegel concebe a modernidade como a época da revolução subjetiva, o que originou a nova teoria política e a nova concepção de liberdade. Taylor, neste ponto, liga a nova posição da arte à reflexão de Herder e Schiller, e não imediatamente a Hegel, mas, mesmo neste caso, ainda se trata da “utopia estética” em sentido próximo ao desenvolvido pelo jovem Hegel. Para este, é atribuição da arte apresentar a crítica da modernidade, remetendo às cisões manifestadas nas diferenciações entre liberdade e necessidade, espírito e natureza, e ao mesmo tempo, indicar sua reconciliação.

Palavras-chave: Arte. Modernidade. Estética. Hegel.

SOUZA, Carlos Kleyvon Araujo. **Art and modernity in the young Hegel**. M.Sc. Dissertation. Federal University of Sergipe, São Cristóvão, SE, Brazil. 2018.

ABSTRACT

It is a question of examining the position of art in the young Hegel, taking as its starting point the conception of modernity that runs through the texts of that period. In the Hegelian conception, the split of the world of culture into art, morality and science, under the rule of reason, also creates a rupture between the past and the future, as well as between the old and the modern. Based on Schiller's "aesthetic utopia", young Hegel sees in art the possible solution to the problems of this modernity whose aspects are split. In this sense, it is a working hypothesis the role attributed to art, not only as expressing modern separations in life relations, but also to indicate their reconciliation. For this, the investigation presents, initially, two visions on the concept of modernity in Hegel, that is, the one of Jürgen Habermas and the one of Charles Taylor. In Habermas's perspective, Hegel was the first philosopher to treat modernity as a problem, since it has the singularity of seeking at all times to be self-certifying and, at the same time, to extract from itself the evaluation criteria and concepts without recourse to an exemplary past. Under this conception modernity expresses in its aspects the division of the world of life, for civil society, on the one hand, appears genuinely as "the creation of the modern world" and, on the other hand, as "ethics lost in its extremes". In Taylor's view, Hegel views modernity as the epoch of subjective revolution, which gave rise to the new political theory and the new conception of freedom. Taylor, on this point, links the new position of art to Herder and Schiller's reflection, and not immediately to Hegel, but even here, it is still about the "aesthetic utopia" in the sense of the young Hegel. For this, it is the attribution of art to present the critique of modernity, referring to its divisions, expressed in the differentiations between freedom and necessity, spirit and nature, and at the same time, their reconciliation.

Keywords: Art. Modernity. Aesthetics. Hegel.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	DUAS PERSPECTIVAS SOBRE O CONCEITO DE MODERNIDADE EM HEGEL ..25	
2.1	A modernidade como problema da filosofia.....	26
2.2	Subjetividade e liberdade no mundo moderno	37
3	LIBERDADE E ARTE NA MODERNIDADE	48
3.1	A arte na concepção hegeliana de modernidade	48
3.2	O papel da arte diante das cisões modernas.....	58
4	RELIGIÃO E ARTE NO JOVEM HEGEL	69
4.1	Religião e modernidade em Hegel: reconfigurando a arte.....	69
4.2	Arte e religião: crítica ao mundo moderno	81
5	CONCLUSÃO.....	94
	REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

O problema do presente trabalho pode ser assim formulado: qual a posição da arte no jovem Hegel, tomando como ponto de partida a concepção de modernidade que atravessa os textos do período?

A arte até a Idade Moderna tinha relação direta com o divino, pois se na Antiguidade clássica seu ápice foi a mais perfeita imitação dos deuses sob a forma humana, na Idade Média ela inspirava aos homens e suprimia seus anseios. No mundo moderno, a arte ao conquistar sua independência da religião passa a expressar algo para além dela mesma: os sentimentos, desejos e as dúvidas do homem. Assim Hegel vê a modernidade, cujos aspectos cindidos são produtos da razão fragmentada, orientando-se em proveito do conhecimento especializado, objetivo e limitado à ciência.

O problema dos aspectos cindidos da modernidade foi tema que provocou o pensamento de Hegel em seus anos de juventude. O contato com o problema ocorreu a partir das leituras sobre as três críticas de Kant. Na perspectiva de Habermas (2000), Hegel dedica-se a encontrar alguma forma de reunificar essa cisão, uma vez que a fragmentação do conhecimento transbordou para as instituições públicas e a vida. Por sua vez, Habermas também procura uma resposta ao problema dos aspectos cindidos da modernidade, na medida em que esta insiste em recusar as orientações normativas do passado. Nos textos do jovem Hegel, a harmonia que existe na liberdade pode ser contraposta aos aspectos cindidos da modernidade, sendo a arte expressão dessa mesma liberdade.

Daí que a hipótese de trabalho da presente investigação é que a arte pôde ser, aos olhos do jovem Hegel, a saída para as cisões operadas pela modernidade. Nesta hipótese não há inovação, pois foi tomada de empréstimo a Habermas (2000). Aqui se busca encontrar os elementos para tal conclusão, partindo dos próprios textos do período de florescimento de Hegel.

Com isto em mente, o presente trabalho abordará a busca da resposta à crise da modernidade, por parte do jovem Hegel, no ideal da sociedade grega clássica, no cristianismo primitivo e, por fim, na arte.

A questão inicial, conforme destaca Miriam Madureira (2009) em seu artigo “*El arte antes del ‘fin del arte’*”, de certo modo, é apontada em “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”: “Como tem de ser um mundo para um ser moral?” (HEGEL; HÖLDERLIN;

SCHELLING, 1984, p. 42). As características da modernidade, à época do jovem Hegel (ou a nossa), favorecem ou são obstáculo à vida moralmente digna de ser vivida?

Por isso, o texto que serve de base a este trabalho é o manuscrito de “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, cuja gênese se encontra no “*cogito*” cartesiano, que para Kant é definido como unidade de apercepção (VAZ, 2014, p. 140). O Idealismo alemão é caracterizado por Lima Vaz como tendo que resolver o seguinte problema: “como é que eu, afirmando a primazia, a antecedência lógica e também ontológica do sujeito pensante — o Eu penso —, sou obrigado também a fundamentar nele toda a realidade pensável [...]?” (VAZ, 2014, p. 141).

Neste sentido, os estudiosos de Hegel aqui tomados como guias do trabalho são: J. Habermas (2000), que investiga o problema quanto ao conceito de modernidade hegeliano; e C. Taylor (2005a; 2005b), que estuda a formação de sociedade moderna, caracterizada pela procura individual da felicidade. Muito do que será analisado neste último autor, tem sua origem em Herder, pois a teoria deste foi imprescindível para a exposição e o entendimento da nova função da arte na modernidade, segundo Taylor.

Os objetivos deste trabalho são estruturados em três temas entrelaçados com a arte: a modernidade, a liberdade e a religião. Deste modo, será analisado no primeiro capítulo o conceito de modernidade hegeliano, explorando conceitos como o de autofundamentação, na primeira parte, e de subjetividade, na segunda. Ainda neste capítulo, a arte passa a ser protagonista devido àquilo que o mundo moderno mais externaliza: enquanto os “tempos modernos” recusam as orientações normativas do passado, a manifestação artística não se permite mais à mera imitação da natureza como meio de atingir a harmonia; logo, ambos são ávidos pelo novo e estão voltados para o futuro. No segundo capítulo, será investigada a importância da liberdade para a sociedade moderna e sua relação com a arte. No último capítulo, o objetivo será o exame da religião a partir do pensamento do jovem Hegel e sua continuidade na constituição do caráter crítico-utópico da arte na modernidade.

Para abordar “O conceito de modernidade hegeliano e sua relação com a arte”, o faremos a partir de dois autores como base: Habermas (2000) e Taylor (2005a, 2005b).

Jürgen Habermas levantou a questão sobre o novo conceito de modernidade a partir das leituras dos textos hegelianos de juventude. Para Habermas, a modernidade foi considerada como problema e o primeiro filósofo que percebeu isto foi Hegel.

A partir dos textos de Hegel, a análise da nova política social baseada na livre vontade individual foi um dos temas centrais nas investigações de Charles Taylor. Além disso, ele também tratou da importância da subjetividade para a modernidade. Sua principal contribuição,

que interessa particularmente a este trabalho, encontra-se na teoria expressivista de Johann Gottfried von Herder. Com esta teoria é destacado aquilo que ele considera como as atividades superiores do homem, sendo objetos de suas pesquisas a linguagem e a arte.

O conceito de modernidade hegeliano é tratado a partir das investigações de Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*, que reflete, logo no início da primeira subseção, a oposição entre o homem e a natureza. Para compreender a modernidade, observa-se que Hegel faz a relação entre o pensamento moral kantiano e a positividade da religião cristã. Dessa forma, Habermas constata que na perspectiva de Hegel, a cisão dos aspectos da modernidade transcende o saber e alcança a fragmentação do Estado, das instituições públicas e da própria vida.

Hegel baseia o conceito de fé positiva no judaísmo, no qual há ser exterior ao homem; acontece que tal princípio de união ocorre entre seres contrapostos, quer dizer, apesar de submetidos ao mesmo princípio de unidade, o homem e a natureza se refletem em outro ser que não eles mesmos. O problema da fé positiva é que justamente este estado de oposição é o único possível para sua união, que se perpetua separada entre o sujeito, o objeto (natureza) e o divino.

Quanto à filosofia kantiana, Hegel a resgata para tratar da lei moral porque vê nela concepção positiva que se contrapõe aos impulsos naturais, pois sua pretensão é a de não modificar tal oposição. Desse modo, será demonstrado como a lei positiva não se encontra na união, mas no princípio que se comporta como causa eficiente em si mesmo. Enquanto permanecer neste estado de perpétua contraposição, a universalidade exigida pela própria moral jamais será alcançada porque não tem com o que harmonizar.

Para resolver o problema da lei moral, Hegel procura inicialmente no cristianismo fundamentos que estão em si mesmo, e não na exterioridade como é característica da primeira. Para isso, Joãosinho Beckenkamp (2009), em seu livro “*O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*” analisa duas interpretações sobre a disposição moral como elemento que dá sentido à filosofia da união: a primeira interpretação se limita rigidamente à mensagem de Jesus, enquanto a segunda apenas possui a perspectiva da união, pois a contraposição entre a moralidade e os impulsos naturais lhe é intrínseca. Para superar esta oposição, Beckenkamp analisa os textos da juventude do filósofo para entender essa tentativa de unificação e verifica que o complemento acrescentado à moralidade é o amor.

Mesmo com o complemento à moralidade como forma de extinguir a positividade, Beckenkamp observa que Hegel constata a existência de resquício desta e para provar sua suspeita cita o exemplo do “mongol selvagem” e do homem que vive no mundo moderno. Ele detecta essa constância da positividade naquilo que o homem da sociedade moderna traz em

seu interior: a sua própria servidão mascarada sob a forma do dever. Enquanto o “mongol selvagem” tinha senhor exterior a si, submetendo-o à dominação cega, o homem moderno o traz em seu interior, fazendo de si mesmo seu próprio servo.

Na modernidade, uma das personificações da razão é a objetivação do sujeito, vista por Hegel como aspecto negativo no que se refere ao preço pago por conhecimento mais claro e prático. Para superar este aspecto, ele considera que a intersubjetividade possui o poder de reconciliação que procura para as cisões de seu tempo e, então, a apresenta sob os títulos de “amor” e de “vida”.

A partir dessa conjectura será tratado o elemento protagonista do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”: a arte. Propenso à projeto para a modernidade, como acreditam alguns estudiosos tanto do idealismo alemão quanto os estudiosos de Hegel, conforme Taylor (2005a) destaca em seu livro *Hegel*, o “Programa sistemático” redigido por este em conjunto com Hölderlin e Schelling idealiza a religião popular. Para fundamentá-lo, Hegel pensa na razão reunificada através do coração e da imaginação.

Hegel propõe a religião como mitologia racional, pois desse modo haverá o interesse do povo e a sensibilidade nos filósofos. O interesse do povo em ter religião como sua está no fato de saber os locais em que as histórias ocorreram, não apenas o tempo no qual aconteceram. Já quanto a religião que torne os filósofos sensíveis se baseia na questão de que não há raciocínio sem senso estético, pois a ideia que reúne tudo é a de beleza.

O pensador que Hegel e seus companheiros se inspiram para elaborar o “Programa sistemático” é Schiller, pois a revolução na educação estética que ele pretende está na ideia de reunificação dos aspectos cindidos da modernidade, como crítica à herança da filosofia kantiana. A partir da análise de Habermas, a arte ocupa o lugar que já foi da religião e com isso é identificado sua intervenção nas relações intersubjetivas do homem. Sua função social está na ação quando interfere nessas relações e o seu papel revolucionário se encontra em sua disposição para reunificar a fragmentação. Para Schiller, o espírito filosófico deve se ocupar da liberdade como a maior tarefa de todas as obras de arte, o que comparece no manuscrito do “Programa sistemático”: “[...] universal liberdade e igualdade de espíritos!” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43).

Para entender melhor o papel da arte na modernidade, é exposto o debate sobre a *Querelle des anciens et des modernes*. Sua relevância para este trabalho se encontra na contraposição entre a mera imitação da natureza, estilo de arte clássica, e a liberdade e reflexão do mundo moderno, apontados pelo conteúdo que somente as obras de arte poderiam proporcionar. No entendimento de Habermas, apenas o fato de a arte aspirar ao ideal de unidade

com a natureza, a partir da análise de Schiller, já supera tudo o que a antiguidade clássica produziu ao atingir a imitação perfeita da natureza bela.

No trabalho de Miriam Madureira (2009), “*El arte antes del fin del arte*”, será posto em destaque o sentido do caráter crítico-utópico da arte, com base no “Programa sistemático”. Além deste manuscrito, Madureira investigou os textos de juventude do filósofo, em que sublinha o vínculo da arte à religião. Para ela, o elemento presente e que liga a religião ao estético se encontra no aspecto sensível destas. A investigação de Miriam Madureira se fundamenta no caráter estético da religião e no sentido em que Hegel fala da “religião pública”.

Na segunda parte é exposta a análise de Taylor (2005b) sobre o conceito de modernidade em Hegel, inicialmente, com base em duas categorias. A primeira se fundamenta no período de revolução da crítica e da literatura alemã, chamado de *Sturm und Drang*. A segunda categoria está baseada na oposição do pensador Herder contra a “objetificação” da natureza humana. Para solucionar esse impasse que a filosofia kantiana deixou como legado, Herder propõe a teoria expressivista. Neste ponto do trabalho, apoiando-nos nas análises de Taylor, serão tomados como base os conceitos de subjetividade e de liberdade em Hegel.

Taylor se apropria desta teoria expressivista de Herder, para explicar a objetificação que a razão faz com o sujeito, pois analisa seu espírito em diferentes faculdades, separando o corpo da alma por exemplo. Na perspectiva de Taylor, a progressão da objetificação na modernidade trouxe consequências como a eliminação das noções de propósito, significado e expressão. Segundo o autor, nas circunstâncias da modernidade, a totalidade é vista como exterioridade pelo sujeito, porque é composta por representações e esta foi a herança que vinha de Hobbes a Condillac na forma das teorias do significado linguístico.

Para Taylor, essa teoria se aproxima mais da segunda categoria por entender a vida humana como expressão, porém ele observa que a esta, Herder incorpora a antropologia do Iluminismo; nela, Herder e seus seguidores tem nos conceitos aristotélicos o fundamento para a realização de determinado propósito de vida, seja ela qual for. Na modernidade essa concepção é suprimida, pois a realização da vida possui como propósito o sujeito, isto é, em satisfazer-se aos seus desejos e anseios individuais, cuja origem está em sua interioridade.

O conceito aristotélico acerca de como deve ser a vida tem como princípio o destino traçado, independente do sujeito que a exerce. Na modernidade, o sujeito tem a dimensão de que a vida deve ser reconhecida como sua, que deve ser desenvolvida a partir de seus objetivos e vontades individuais. Com essa concepção de vida do mundo moderno, Herder desenvolve sua antropologia expressivista na qual a realização do sujeito está na ideia de posse de seu próprio destino.

Baseado na mudança que teve o modo como é tratado o destino do indivíduo, Taylor presume que Herder encontrou uma das causas originais pela qual a modernidade obtivesse todas as forças necessárias para criar seus próprios modelos. Esse modo de vida, como expressiva, permitiu ao homem da modernidade um novo patamar: o de não possuir apenas o sentido de *ser vivo*, mas de ter a capacidade de atividades que o façam se expressar a partir dele mesmo.

No decorrer do trabalho, referente ao tema do primeiro capítulo, Schiller é citado para apresentar a diferença entre a Grécia clássica, como ideal de sociedade, e a modernidade no que se refere ao modo de tratamento do homem. Se na sociedade antiga ele é tratado de forma concreta, na modernidade o homem torna-se estranho pela fragmentação do Estado porque o trata sob a forma de representações. Com isso, Schiller observa que a sociedade moderna se encontra cansada e sem forças para manter a ligação com o Estado, fazendo com que se decomponha no estado de natureza moral.

No segundo capítulo é tratado o conceito de modernidade hegeliano a partir de outro elemento: a liberdade como componente intrínseco à arte, sendo esta a inspiração de Hegel para encontrar a solução ao problema da cisão dos aspectos da modernidade. Com isso, será analisado o conceito moderno de liberdade e seus efeitos na arte.

Na modernidade, a definição do ser parte de si mesmo, o que dá à liberdade papel definitivo e irreversível. O que determina essa função é a subjetividade, pois é o elemento que concede àquela o lugar de ideia em si mesma. Para Taylor, a subjetividade foi além de proporcionar a total irreversibilidade à liberdade, pois ela gerou política na qual a sociedade seria caracterizada pela individualidade dos desejos e propósitos dos indivíduos.

Essa revolução na sociedade proporcionada pela subjetividade gerou duas perspectivas para Taylor: por um lado a razão foi dividida em moral, arte e ciências; por outro, permitiu ao sujeito a liberdade de escolha para que se determinasse de acordo com sua individualidade. O problema que Hegel procura resolver em sua juventude é o que se refere à primeira perspectiva, pois procura reunificar os aspectos cindidos na razão e, para isso, em conjunto com Hölderlin e Schelling, idealiza o “Programa sistemático”, no qual a arte aparece como ideia e se torna objeto da liberdade.

A teoria da expressão de Herder tanto altera quanto enaltece a importância da autodeterminação, como mais um elemento essencial para a nova função da liberdade na modernidade. Na concepção de Taylor, até o movimento do Iluminismo o conceito de liberdade era o de sentido comum, de independência e também de sujeito que se define a partir de suas necessidades e desejos.

Segundo Taylor, em Herder, a totalidade humana estava para além da vida pré-concebida, ela se encontrava na busca pela clareza de si e a liberdade, por meio que ele denominava atividade expressiva. O fundamento de sua teoria é baseado na subjetividade, porque a vontade, a vida do sujeito não está mais pré-concebida na modernidade, como era na concepção aristotélica, agora o indivíduo procura em sua própria individualidade aquilo que satisfaz aos seus desejos.

O destaque que o trabalho de Taylor dá à liberdade tem relação direta com a nova função da arte. Dada como atividade superior de expressão humana, a arte apresenta através de sua forma fenomênica a ideia de beleza de seu conteúdo ao revelar os desejos e sentimentos do artista ou, de seu povo. Com isso, a obra de arte manifesta a união e a harmonia que o sujeito procura a partir de sua interioridade.

Ao analisar a ideia de liberdade nos textos teológicos de Hegel, se observará que caminho Jesus optou para demonstrar como seu povo deve conseguir a liberdade. Em sua análise, Jesus nega a vida humana, limitada e cercada de ligações, quando opta pelo autossacrifício, porém, ele tem noção de que para trazer esse estado de plenitude o meio possível é o entendimento. Acontece que o entendimento está na suprema verdade, que somente estará acessível àqueles que escolheram por recusar a vida sem vinculações, isto é, que o último desejo do sujeito seja ele mesmo na separação de sua natureza e do mundo. Ao escolher este caminho, o Cristo obteve a libertação através da palavra de seu Pai, mesmo antes de se sacrificar.

Diante dessa leitura, Hegel observa que a beleza da libertação se encontra na separação dos homens e de seu amor recíproco ao constatar não só em palavras, mas em fatos o que Jesus afirmava: a aparente separação de tudo, que traz consigo a sensação de não sentir vinculação alguma com seus semelhantes. Hegel entende a mensagem de Jesus quanto ao amor recíproco, sabe que deve superar a união entre individualidades, entende que seu dever supremo é a união em Deus.

A única condição de o amor estar para além da vida é que ele esteja em Deus, pois nele não há oposição, o sentimento dele mesmo é vivo e dessa forma transcende todas as individualidades de suas vinculações. Para Hegel a liberdade em sua forma superior é amor, mas para isso deve renunciar às individualidades dos direitos para que somente assim possua na fé comunitária e na esperança a união em que é o mais puro amor. Ainda não conformado com este estado de plenitude, Hegel idealiza elemento no qual os homens reconheçam sua representação: uma religião em que o espírito invisível estivesse em comunhão com o visível e assim conhecimento e sentimento, a ideia de harmonia perfeita se fizesse presente. Em seu

entendimento, a maior obra que a humanidade pode executar é a da religião da arte, pois seu fundamento está na liberdade e por isso possui todas as condições para a unidade entre os homens.

A clareza sobre si mesmo e essa união que Hegel procura para os aspectos cindidos da modernidade exige muito mais do que a racionalidade pode proporcionar. Na visão de Taylor a realização do homem está em sentir-se capaz de expressar a si mesmo e aos seus sentimentos, pois dessa forma alcançará clareza maior sobre si, sobre a liberdade para atingir a união consigo mesmo e com o mundo.

Para que o homem conquiste sua liberdade, na perspectiva de Taylor, é necessário que possua o entendimento sobre si mesmo e sobre o mundo. Através da arte o homem se distingue dos demais seres, pois expressa sua condição, seus sentimentos e seus anseios. Para fundamentar essa ideia, Taylor examina como Hegel entende a liberdade no belo. Para este, o amor deve transcender todas as relações do mundo, para que assim possa superar todos os conceitos como divindade, imagem e comunidade.

A arte na modernidade conquista sua liberdade ao deixar de ser objeto do divino ou do Estado, para se tornar expressão e realização das dúvidas, angústias e desejos do homem. Hegel explica a ideia de liberdade espontânea a partir de Jesus: o amor que foi transmitido por este é aquele que não se limita ao viver, por isso que quando Hegel diz que as vinculações humanas limitam o que poderiam ser e fazer, é porque este amor não teve força suficiente para formar a união com o Pai.

Para Jesus, a liberdade que tivesse forças para abdicar do mundo, de suas relações e seus vínculos conquistaria algo maior. Examinando o espírito do cristianismo, Hegel percebe que esse estado de liberdade tem como base a união consistente que se encontra no autorreconhecimento da comunidade na efetividade. A comunidade deve se reconhecer em sua realidade como formada por semelhantes para, desse modo, constituir a igualdade da fé na qual mestre e discípulo se encontram na mesma posição.

A nova lei transmitida por Jesus não teria sentido se os homens não se sentissem religados a ela, para isso Hegel analisa que sua representação não poderia estar transfigurada em outra forma que não a do amor ligado à realidade de seu povo. Sem essa ligação o amor por si próprio não teria causado efeito algum. Ele analisa a forma como Jesus inseriu este elemento e expõe que seu sentido era necessidade: a de se fazer presente como vida. Hegel a descreve como a dependência da comunidade, como a segurança da união e o vínculo que para ser real somente teria sentido no amor com vida.

No entendimento de Hegel para que o amor fosse puro, a liberdade deve ser-lhe intrínseca, pois desse modo ele conseguirá forças para romper a aliança com o mundo. O que permite na modernidade à vontade individual, e ao amor escapar de todo destino imposto a partir de algo exterior ao homem é a sua ligação com a liberdade, pois ainda que ele rompa com todas as vinculações do mundo, ainda assim vislumbra sua interioridade na forma de seus desejos.

Hegel investiga o sentido e a dignidade da vida, desde que o amor tenha em si a liberdade. Com base nessa concepção de amor hegeliana, Taylor compreende como essencial à arte na modernidade o fato de ter sido livre como nunca fora antes. Dessa forma, a união que Hegel vê na religião é o que idealiza para a arte. Para isso, ele analisa elementos como forma, conteúdo, crítica ao seu tempo na ideia de beleza fornecidos pelas próprias condições do mundo moderno, entendendo que ela possui todas as condições de reunificação.

A necessidade da comparação entre a arte na antiguidade e a da modernidade se fundamenta em como cada uma delas atinge a ideia de harmonia. Na Antiguidade clássica, a arte atinge seu ápice com a mais perfeita imitação do divino, já na modernidade a sua função está em expressar o mundo, visto a partir do ponto de vista do artista, em toda sua vivência e experiência de vida.

O elemento que identifica o homem consigo mesmo na modernidade é a vontade individual. Princípio nas obras de arte do mundo moderno, não permite mais ao homem destino pré-estabelecido, que não seja o que ele mesmo tomou como decisão para sua vida. Sua livre vontade individual em realizar escolhas com base em seus sentimentos aliados à sua racionalidade, o motivam a optar sempre pela liberdade que expresse suas realizações e aflições, mas que também harmonize com ele mesmo.

Ao fim do segundo capítulo, é exposta a razão pela qual a religião não possui mais as condições de manter o mundo unificado: Hegel constata que Igreja e Estado nunca poderão formar unidade por causa de seus extremos, a consciência múltipla e a indiferença diante do mundo, pois se encontram no interior da oposição entre o divino e a vida, obrigando o cristianismo a andar em círculos. Com isso, ele tem como solução a nova religião, que agregue o sensível à grande massa, mas deve ter como guia uma mitologia específica: a da razão.

No “Programa sistemático” Hegel expõe como núcleo a ética, em sua questão inicial: “Como tem de ser um mundo para um ser moral?” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42). A partir desta pergunta ele passa a expor o programa de um sistema encadeado e harmonizado de ideias que culmina na ideia que unificará tudo: a de beleza como ato supremo da razão ou, como o próprio filósofo menciona, ato estético. À disposição da arte elementos

como conceitos, imagem e idealização fornecem mais do que uma condição de ideia, pois agora ela possui a consistência de atividade expressiva e em suas mais variadas formas apresenta a liberdade como elemento inseparável de sua essência.

No último capítulo deste trabalho será investigada a religião e a arte sob a óptica de Habermas, uma vez que em sua concepção Hegel foi o primeiro filósofo a tratar da modernidade como problema a ser solucionado. Nessa análise, a cisão dos aspectos da modernidade era vista por Hegel como a questão que se tornou fundamental para sua filosofia. Isso é decorrente do exame de que o mundo moderno recusa às orientações normativas do passado, quando constrói seu conhecimento baseado em seu próprio saber. Neste ponto, será exposta a análise da ideia de beleza para verificar as possibilidades de superar a cisões da razão.

Através da crítica à religião, Hegel expressa sua preocupação com os aspectos cindidos da modernidade e verifica, através da sensibilidade e do entendimento, que ela não consegue atender às exigências do mundo ávido pelo novo. Diante disso é elaborada a mitologia da razão em que a arte é colocada na posição principal para constituir uma religião que tivesse em seus princípios o fato de ser popular. Com a posse desse elemento a nova doutrina não precisará de ser exterior a si para lhe dar forma: por ser determinada na arte, ela define sua própria forma, proporcionando ao indivíduo seu desenvolvimento.

Essa posição dada como contexto estético, permite ao indivíduo que se encontre acima da oposição entre pensamento e imaginação por exemplo, proporcionando-lhe a visão acima de toda divisão, que Hegel denomina como “Reino da Graça”. O problema é que logo mais Hegel perceberá que tal Reino não é eficaz para além de certo nível cultural de um povo, quer dizer, essa visão do todo harmonioso apenas serve às pessoas do senso comum.

Com o desenvolvimento do conhecimento, Hegel percebe que a tendência natural é a sua divisão cada vez mais especializada, não só de forma individual, mas solitária. Como a cisão é pertinente aos mais variados aspectos da vida, Hegel percebe sua progressão da seguinte forma: quanto maior é a cisão dos aspectos, mais poder é atribuído à formação cultural de um povo; o que tem como consequência o círculo vicioso em que a divisão na razão não é apenas intrínseca a ela, mas também é a origem de seu poder.

Conforme Hegel expõe em seu texto “O espírito do cristianismo e o seu destino”, o desenvolvimento dos variados aspectos da divisão apresenta como resultado a alienação da vida quando relacionada ao todo da formação cultural. Por causa disso, todos os esforços da vida em realizar unidade harmoniosa se tornam irrelevantes, pois a modernidade está a todo momento em processo de fragmentação, isto é, surge em cada instante um novo aspecto do conhecimento.

Diante desse esforço vão, Hegel busca a religião que consiga reunificar de uma vez por todas os aspectos cindidos, uma vez que o cristianismo não obteve o sucesso esperado devido ao seu próprio desenvolvimento, na medida em que instituiu a Igreja, a qual impôs verdades religiosas independente do juízo, configurando-se como positiva. Na análise do “Programa sistemático”, Habermas percebe que a ética aparece como lei moral, quando Hegel constata sua insuficiência em resolver o problema da modernidade. Na forma de totalidade ética, a sensibilidade unida à legislação toma a forma da nova religião, que Hegel pensa reunificar o todo, pois ela contém em si o que até então a lei moral não possuía: o amor.

A primeira tentativa de uma religião que consiga reunificar a cisão na razão é encontrada no cristianismo primitivo, em que a figura de Jesus encarna além do princípio da moralidade, o princípio do amor. Para Hegel, a sua forma está na figura da divindade e nesta circunstância não há conhecimento de separação, já que se encontra acima de qualquer divisão. Esse elemento na posição de divino é pleno porque nele o sujeito é uno com o objeto, quer dizer, não há predicado, apenas existe o ser. Essa é a forma de religião que Hegel idealiza a união para toda a humanidade, pois sua essência é amor, além da lei moral.

Em sua leitura sobre a decadência romana, Hegel tem o objetivo de recuperar a virtude e para isso vê no cristianismo primitivo o reconhecimento da capacidade humana do outro em si mesmo, isto é, percebe o belo da natureza humana. Para ele, essa percepção é a ideia de dignidade própria e verdadeira quando o dever moral está unido ao amor. Ao analisar o cristianismo primitivo, Hegel destaca os elementos “amor” e “vida” como aqueles que têm a capacidade de unir comunidades históricas. O problema é que a modernidade recusa às orientações do passado e à medida que a investigação acerca da religião foi se aprofundando, Hegel constatou que nem mesmo com a reformulação do espírito do cristianismo primitivo seria possível a reunificação para os aspectos cindidos da modernidade.

Como a verdade, na forma de destino, não pode ser encontrada na religião, Hegel, Hölderlin e Schelling elaboram o “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. Nele, esses três pensadores têm suas ideias baseadas em Schiller, que expõe como o belo pode levar o homem a alcançar a verdade. Para isso, ele inicia afirmando que a modernidade conduz o homem a todos os caminhos possíveis, menos àquele que deve ser o seu destino.

Crítico do puro racionalismo, Schiller acredita que a condição necessária de humanidade está além da experiência, porque ela limita o saber a estados isolados de homens isolados. A solução posta por ele é o caminho transcendental, no qual a distância para os fenômenos é da maior importância para que os homens possam se deter no campo dos conceitos, em que atinge o permanente, ou em sua própria linguagem, a verdade. Conforme o “Programa sistemático”, a

ideia de beleza, aquela que tudo agrega, tem imanada em si a verdade, agindo Hegel e seus companheiros do seminário em concordância com o que Schiller já idealizava para procurar reunificar a cisão na razão.

Na última parte do trabalho é investigado o vínculo entre a religião e o caráter crítico-utópico da arte. Partindo da análise de Habermas, será vista a diferença entre a religião racional e as religiões entendidas por Hegel como “positivas”. O fundamento da primeira é que sua moral está no valor do homem, enquanto a segunda tem como base apenas a autoridade. Lima Vaz explicita melhor esta questão quando expõe esta diferença demonstrando a base de cada uma delas: “A *Aufklärung* e o agir por meio do *Verstand* — a religião não pode se fundar sobre a simples razão — a religião popular se funda sobre a própria tradição” (VAZ, 2014, p. 247). Como Hegel idealiza uma religião que seja sensível às grandes massas e também ao filósofo, ele vê como imprescindível, para a questão teológica, que em seu fundamento tenha a racionalidade.

Durante todo o trabalho é citada a inspiração que Hegel tem com a sociedade da Grécia antiga, pois vê nela o ideal de harmonia. Em sua perspectiva, a unidade que a *pólis* grega tinha, se fundava nos diversos aspectos da vida realizados nas ações públicas do Estado. O cidadão grego se sentia representado nas instituições que ajudou a construir e perpetuar, porque participava diretamente de suas decisões.

Com a ideia de união que o cidadão grego tinha, como igualdade entre ele mesmo, a natureza e o divino, Hegel tem a partir desta a impulsão para afirmar a fé cristã. Em suas leituras sobre a mitologia grega é observado que a inspiração desse povo está nas histórias de seus heróis, já para os cristãos a firmeza de sua crença está nos milagres de seus santos, dando maior relevância quando realizados pelo Cristo.

Quanto à questão do caráter crítico-utópico da arte, Miriam Madureira (2009) o percebe quando trata do manuscrito do “Programa sistemático” em seu artigo. Ela observa que a religião já possuía caráter sensível e estético, que gradativamente foi conquistando sua independência na perspectiva do jovem Hegel. Foi justamente por causa desse caráter que ele vislumbrou na arte condições de reunificar os aspectos cindidos da modernidade, devido ao poder revolucionário social e crítico daquela.

Com base na análise de Habermas (2000), tem-se que o caráter social da arte somente pode ser confirmado quando esta expressar em seu conteúdo toda a fragmentação da liberdade. A afirmação desse caráter ainda possui na liberdade as ações livres de homens livres, cujo senso de união não havia antes do cristianismo primitivo na forma de comunidade, a partir da

observação de Hegel. A união idealizada por ele no “Programa sistemático” se encontra na ideia de beleza, pois ela contém todas as outras.

Na visão de Hegel, a união na beleza está acima de qualquer oposição, que não há racionalidade e sensibilidade pensados como separados, cada qual em seu campo conceitual. O ato supremo da razão é entendido como ato estético porque existe harmonia e não mais a divergência entre a razão e o sentimento. Com isso, o papel concedido à arte na modernidade é, além de revolucionário e social, o de nova mitologia.

O encadeamento de ideias contidas no “Programa sistemático” parte da questão sobre ética e moral. Para responder, Hegel põe a ideia de humanidade no princípio para demonstrar que não deve haver ideia de Estado, e a outra base desse manuscrito é o conceito de liberdade. Com ele, Hegel classifica tudo o que pode ser dado como ideia: apenas aquilo que é objeto da liberdade. O fundamento para esta base do manuscrito pode ser encontrado em Schiller, na medida em que trata da essência da beleza. Hegel e seus companheiros se inspiram nos ideais de Schiller ao colocar como princípio da mitologia da razão a *liberdade*. A mitologia regulada pela razão, que tem em sua essência não somente tratar dos limites e possibilidades do conhecimento, estando a serviço das ideias é livre, o que lhe proporciona as condições para reunificação dos aspectos cindidos da modernidade.

Importante delimitação e limite, tanto deste trabalho, quanto da formulação de seu problema, é ter em vista que, no período abordado, o jovem Hegel se ocupa principalmente de problemas políticos, morais e religiosos em seus escritos, sendo que a arte não parece desempenhar qualquer papel predominante, pelo menos, não até o “Programa sistemático”. Segundo Farina (2011), contudo, deve-se reconhecer que os predicados da liberdade, harmonia e autonomia, com que Schiller se refere especificamente à beleza, em relação com Kant, comparecem nos escritos do jovem Hegel, entre os anos de 1795 e 1800.

2 DUAS PERSPECTIVAS SOBRE O CONCEITO DE MODERNIDADE EM HEGEL

Nos estudos de sua juventude, Hegel idealiza na arte o papel de instrumento social e revolucionário na sociedade dos “tempos modernos”. Em conjunto com Hölderlin e Schelling, formula o “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, lembrando as ideias de Schiller em *A educação estética do homem*. Este programa possui a arte como principal elemento, uma vez que ela se encontra na condição de ciência, transfigurando-a em religião racional por ter como objeto de unificação a ideia de beleza. Seu idealismo apoia-se nos estudos kantianos sobre a razão cindida em arte, moral e religião, cada qual fundamentada em suas próprias bases. Diante disso, o objetivo deste capítulo será o de realizar a leitura do conceito de modernidade hegeliano tendo como base os textos teológicos de Hegel a partir análises de Habermas e de Taylor.

Para explicitar esse conceito, os principais textos, além daqueles do filósofo em questão, utilizados serão: *O discurso filosófico da modernidade*, de Jürgen Habermas (2000), *Hegel e Hegel e a sociedade moderna*, de Charles Taylor (2005a; 2005b, respectivamente). A primeira perspectiva investigada sobre o problema da modernidade será a de Habermas. Sob ela será demonstrado que Hegel foi o primeiro filósofo a ver na modernidade um problema a ser examinado e Habermas observou esta questão como o problema fundamental da filosofia hegeliana. Avançando para o seu período em Frankfurt, no qual é exposta sua convicção e a de seus amigos Hölderlin e Schelling, há o pensamento da arte como “utopia estética”. Com ele cria-se expectativa quanto ao seu poder de reconciliação para os aspectos cindidos da modernidade, causados em razão de maior domínio sobre a natureza e sobre o próprio homem.

A outra abordagem apresentada neste capítulo será a de Charles Taylor. Nela, o objetivo será o de investigar o percurso da arte sob a análise desse estudioso diante do conceito hegeliano de modernidade. Os conceitos de subjetividade e liberdade expostos em sua pesquisa são elementos primordiais para o entendimento do conceito de modernidade em Hegel. Na visão de Taylor, a subjetividade do indivíduo alcança na Idade Moderna seus direitos plenos, fazendo com que, no aspecto da arte como exemplo de um dos pilares deste trabalho, as ações dos indivíduos passassem a ganhar significado. Com isso, o homem consegue expressar suas maiores realizações na forma do que ele chama de atividades superiores: linguagem e arte. Sendo assim, o indivíduo sendo capaz de tais atividades expressivas alcança a liberdade ou, na concepção de Herder (apud TAYLOR, 2005a, p. 22), obtém esta noção de “reflexão” como “propriedade crucial do homem”.

2.1 A modernidade como problema da filosofia

Em suas investigações, Habermas examina o conceito que Hegel, em seu período de juventude, atribuiu à modernidade. No período que se estende desde Berna até Frankfurt (BECKENKAMP, 2009, p. 77, 127), prologando-se até os primeiros anos de Iena (*Ibid.*, p. 191), Hegel se dedica aos estudos teológicos em que trata dos sistemas de Kant, Fichte e Jacobi. Como o objetivo desta subseção é o de explorar a “utopia estética” como resposta ao sistema kantiano, importa verificar que a partir deste último, Hegel faz a constatação de que as instituições públicas exprimem os aspectos cindidos na razão, o que deve ser superado, em proveito de conhecimento mais seguro e melhor acerca do mundo e do homem.

Nesses estudos, Habermas, por sua vez, constata que na juventude de Hegel o tema religião é tratado como objeto de reunificação para os aspectos cindidos da modernidade, pois aquele manteve a unidade na razão. Hegel se fundamenta na relação entre o pensamento moral kantiano e a positividade da religião para demonstrar a oposição entre o homem, como ser, e a natureza, como objeto: “Toda religião parte de algo contraposto, de que não somos e que devemos ser” (*Ibid.*, p. 154). Desse modo, Hegel transfere essa forma de fragmentação para as relações políticas e para as instituições públicas de sua época, caracterizando este problema como particularidade da modernidade. Para a continuidade do raciocínio, serão expostas tanto a concepção hegeliana da filosofia moral kantiana como a da religião positiva, de modo que permitam maior clareza quanto às semelhanças entre elas.

Antes de tratar da moral kantiana, iniciaremos com a exposição sobre a religião positiva, pois Hegel a associa ao pensamento daquela. Ao longo da última década do século XVIII, Hegel aborda o judaísmo como exemplo de fé positiva que postula um ser diferente do homem que, quando elevado [o homem] à consciência, é união. Como o princípio da unidade, no judaísmo, está refletido em outro ser, a união esperada não ocorre porque os contrapostos estão submetidos ao mesmo princípio de unidade separada. A positividade da religião está em colocar um ser para unir os contrapostos, o que ocorre de forma incompleta, dada a perspectiva em que deveriam estar unidos, conforme explicita Beckenkamp (2009, p. 154):

Ao se submeter a seu senhor, o homem (sujeito) espera sua segurança diante de uma natureza hostil (objeto), mas igualmente submetida ao poder de seu senhor. Na representação desse senhorio absoluto, os contrapostos (homem-sujeito e natureza-objeto) são unidos na submissão total ao mesmo princípio de unidade separada.

Com isso, Hegel projeta como forma de princípio da união o ideal segundo o qual o homem deve se mover para algo que não somos, mas para o qual devemos ser. Ele analisa que a divergência da religião positiva é o resultado de senhorio absoluto que contém sob si a unidade do sujeito e do objeto submissos ao seu princípio: o da unidade separada em razão de o homem depositar sua segurança em objeto exterior a si mesmo, isto é, uma natureza desconhecida e também submissa ao poder desse senhorio. O que acontece na fé positiva é que os contrapostos são efetivamente perpetuados como único estado da forma possível de união: na submissão ao senhor absoluto tanto do homem como da natureza, constitui-se a unidade separada entre o sujeito, objeto e o ser.

A leitura que Hegel faz acerca da lei moral, retornando ao ponto da filosofia moral kantiana, possui concepção positiva por se contrapor aos impulsos naturais, isto é, não tem a pretensão de modificá-los. Sendo assim, ele constata que a ação da lei positiva não está na união, mas em ser determinado cujo princípio comporta-se como causa, como um todo eficiente em si mesmo. Para apresentar melhor essa questão da contraposição, Beckenkamp (2009, p. 156) sustenta que

[...] Kant havia introduzido o móbil do respeito à lei moral, como uma espécie de causa eficiente da vontade, capaz de fazer frente à causalidade dos impulsos naturais. Enquanto sustentada na contraposição, a lei moral não acarreta união, que certamente se daria como modificação do impulso do particular a fim de harmonizá-lo com a universalidade exigida pela lei moral.

Diante disso, Hegel passa a tratar a filosofia moral kantiana como forma de moral na qual não existe interesse em superar a contraposição entre essa lei e os impulsos naturais. Conforme descrito anteriormente por Beckenkamp, essa filosofia serve para manter a oposição entre a lei moral e os impulsos naturais como forma perpétua de resistência. Enquanto a lei moral continuar neste estado, a universalidade exigida por si mesma jamais será obtida, uma vez que não há com o que harmonizar, pois como lei positiva, não existe o impulso do particular, apenas há o comportamento eficiente.

Retomando o ponto de vista de Habermas sobre o conceito hegeliano de modernidade, há a constatação de que a religião positiva desmascara o princípio da subjetividade como, na verdade, princípio da dominação. A positividade da religião na modernidade, que tem na oposição seu princípio, revela que aquilo que tem no sujeito seu próprio objeto apresenta o instrumento de dominação, caracterizando a “miséria do tempo”, que Habermas expõe: “na miséria, ou o homem torna-se objeto e é oprimido, ou tem de tornar a natureza um objeto e oprimi-la” (HABERMAS, 2000, p. 41). A religião positiva trata do homem e da natureza, mas

não na condição humana como objeto de opressão ou de domínio, conforme a análise de Hegel, que não permite à razão a dedução imediata da subjetividade. Essa repressão que a razão apresenta, ao tratar a condição do homem, é, na realidade, sua estrutura de autorrelação, que se fundamenta na relação do sujeito quando se torna objeto de si mesmo.

Habermas expõe que o princípio do mundo moderno é a liberdade subjetiva, aparecendo em Hegel mediante sua elaboração conceitual da liberdade e da reflexão. Para Habermas, a subjetividade moderna comporta quatro características:

a) *individualismo*: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) *autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos”; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma”. (*Ibid.*, p. 25).

Dando continuidade aos seus estudos, Hegel percebe que o cristianismo elimina parte da positividade da fé judaica, e por sua vez, o protestantismo faz o mesmo com a positividade da fé católica. Esse encadeamento que se inicia no cristianismo, com a interpretação da mensagem de Jesus, foi a necessidade de complementar a moralidade pela inclinação de agir conforme a lei. Sendo assim, o cristianismo possui algo que a lei moral da razão não possuía: seus fundamentos estão em si mesmo, e para isso Beckenkamp vai investigar, na edição de Nohl, aquilo que Hegel deu o sentido para a filosofia da união: “Jesus confronta o mandamento com a disposição, quer dizer, com a inclinação de agir desta maneira; a inclinação fundamenta-se em si, tem seu objeto ideal em si mesma, e não em um outro (na lei moral da razão).” (BECKENKAMP, 2009, p. 157).¹

Em vista disso são postas duas interpretações acerca da disposição moral: a primeira se mantém nos limites do pensamento moral kantiano, pois agir de bom grado conforme a lei apenas complementa o simples mandamento, limitando-se especificamente à mensagem de Jesus. Na segunda interpretação, a disposição moral se realiza sob a perspectiva da união, o que força a identificação de seu complemento, porque mesmo que aconteça uma ação de bom grado conforme a lei, ainda assim ocorre a contraposição entre a moralidade e os impulsos naturais.

O complemento para a moralidade está no amor, que por ser limitado, encontra na religião pregada por Jesus a sua complementação, conforme passagem citada por Beckenkamp (2009, p. 157): “A disposição moral supera a positividade, a objetividade dos mandamentos; o amor supera as restrições da disposição, a religião supera as restrições do amor” (HEGEL,

¹ Também pode ser conferido em HEGEL, 1978a, p. 271.

1978b, p. 272)². Apesar de a filosofia moral kantiana superar a objetividade dos mandamentos, ela mantém em si a resistência e o combate aos impulsos naturais, porque sua proposta é justamente a de não superar a contraposição para conseguir atingir a união. Em sequência tem-se o amor que supera tais restrições, mas é limitado. Então, a religião — que tem na figura de Jesus o Messias e também o Filho do Homem — é chamada para superar as restrições do amor, pois “Deus é amor, e o amor é Deus, não há outra divindade fora do amor”³ (*Ibid.*, p. 274). Desse modo, infere-se como foi dada a eliminação, de partes e não de sua totalidade, da positividade pelo cristianismo primitivo e, depois, pelo protestantismo.

O que resiste ainda da positividade se encontra na filosofia da moral e da religião kantianas, sob a condição de aquela ainda ser elemento declarado da razão. Para contextualizar o elemento nessa situação, Hegel recorre ao exemplo da diferença entre o “mongol selvagem”, submetido à dominação cega, e o homem que vive na modernidade, obedecendo somente ao seu dever, como oposição entre escravidão e liberdade. Para explicar essa diferença, Habermas se utiliza de seus estudos ao expor que:

[...] Aquele tem um senhor exterior a si, enquanto este o traz dentro de si, ao mesmo tempo que é o seu próprio servo: em relação ao particular, aos impulsos, às inclinações, ao amor patológico, à sensibilidade, ou como quer que isso se chame, o universal é sempre e necessariamente algo de estranho, de objetivo; subsiste um resíduo de positividade indestrutível, que se torna totalmente revoltante pelo fato de o conteúdo do mandamento universal do dever incluir um dever determinado, a contradição de ser ao mesmo tempo limitado e universal, e, em nome da forma da universalidade, fazer as mais rigorosas pretensões para sua unilateralidade. (HABERMAS, 2000, p. 42).

A positividade resiste em plena Idade Moderna ao se constatar que o homem traz, não mais exterior a si, sua própria servidão. Posta como exterioridade ao ser, a positividade se mascara na forma de dever, por se encontrar dentro daquele. Com isso, a relação de servidão entranha-se na modernidade disfarçada de dever, pois na verdade ele é essa certa positividade da filosofia kantiana, porque não é inerente ao homem, ainda que o traga em seu próprio ser.

Habermas verifica que no ensaio de Hegel, “O espírito do cristianismo e seu destino”, há a elaboração do conceito da razão reconciliadora, pois procura eliminar a cisão presente nos aspectos da modernidade. Para fundamentar esse conceito, ele esclarece que a razão deve unificar tais aspectos fazendo-se sensível aos homens e para tanto, o modelo utilizado é o do castigo vivenciado como destino. Esse processo ocorre na forma de oposição entre o estado

² “La actitud interna supera la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor, los límites de la disposición; la religión, los límites del amor”.

³ “Dios es el amor, el amor es Dios, no hay ninguna otra divinidad fuera del amor”.

moral⁴ e o estado social. Agora denominado *ético*, o estado social, a sua finalidade está em fazer com que todos os seus membros tenham reconhecidos e satisfeitos seus direitos e necessidades, desde que não prejudiquem os interesses dos outros. Caso isto venha a ocorrer, isto é, se houver distúrbio nas relações éticas, acontecerá alienação do poder da vida como forma de destino hostil. Esta deixa o praticante da ação sofrer continuamente, até o momento em que tenha a consciência de que na aniquilação da vida alheia, que foi a perturbação na relação ética, seja reconhecida a sua própria alienação. Neste momento, tem-se a consciência da ligação rompida, por esse distúrbio, do estado social. A possibilidade de reconciliação desta totalidade ética está na nostalgia da vida perdida, aquela que possui os direitos e necessidades suprimidas, a partir da percepção negativa que a cisão produz. Como resultado desta experiência, além da reunificação dos aspectos cindidos, os homens devem reconhecer que o fundamento de sua existência é posição firme entre o estado moral e o social, dados como separação do seu contexto de vida comum.

A perspectiva de Habermas é a de fragmentação criada pela razão e na razão, como forma de conhecer para dominar o mundo através das ciências, ou melhor, dominar sob o jugo dela. Se, para Kant, dividir as perspectivas da modernidade, cada qual em sua própria base do saber era a solução para o conhecimento maior e mais seguro, para Hegel, sob a leitura de Habermas, essa cisão criava problema que requeria sua atenção: é a primeira vez na história que o homem se torna objeto de si mesmo como método de dominar e obter conhecimento maior e mais seguro não apenas do mundo, mas de si mesmo.

A origem da relação sujeito-objeto se dá na oposição entre as leis abstratas da moral e da legalidade, posta por Hegel. Com isso, Habermas explica a concepção que Hegel proporciona à oposição como gênese da intersubjetividade:

Mas aquele processo do justo destino não pode ser deduzido, como as leis da razão prática, a partir do princípio da subjetividade por meio do conceito de vontade autônoma. A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes de sua vida em comum. Esse ato de livrar-se de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente *produz*, em primeiro lugar, uma relação sujeito-objeto. (HABERMAS, 2000, p. 43).

Segundo o pensamento de Habermas, a dedução que Hegel observa do justo destino não pode advir do princípio da subjetividade, é o caso da razão prática, através do conceito de

⁴ Possui seu fundamento na filosofia da moral kantiana, pela qual Hegel e seus companheiros no seminário orientavam-se filosoficamente, conforme passagem de *O discurso filosófico da modernidade* (HABERMAS, 2000, p. 37).

vontade soberana. Ele deriva das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído sobre a relação dos sujeitos entre si, que quando uma parte se isola, há a alienação de si de todas as outras partes de sua vida em comum. Quando o ato de se livrar do mundo da vida compartilhado intersubjetivamente se faz presente, produz, logo, a relação sujeito-objeto.

A modernidade é o momento propício à lógica que permite a objetivação do sujeito, pois a ligação sujeito-objeto está como elemento estranho nas relações, porque anteriormente à Idade Moderna, estas obedeciam à estrutura de entendimento entre os sujeitos. Contra essa objetivação do sujeito como uma das personificações autoritárias que a razão centraliza nele, Hegel vê que a intersubjetividade possui poder unificador, apresentando-se sob os títulos de “amor” e “vida”.

Desse modo, entra em cena outro elemento, que para Hegel não só trata da intersubjetividade como expõe em sua forma um conteúdo que demonstra algo para além de si mesmo: a arte como poder reconciliador, e mais, como aquilo que aponta para o futuro. Para isso, será analisado o “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, tomando-o como elaboração também de Hegel, o que inclui as perspectivas de seus amigos Hölderlin e Schelling, no período de Frankfurt.

Pensado como projeto para a modernidade, o manuscrito do “Programa sistemático” confia à *arte* uma religião que seja racional para poder se transformar em religião popular.⁵ Iniciando a análise do fragmento a partir da arte como religião, temos o seguinte:

Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos.

Falarei aqui pela primeira vez de uma Ideia que, ao que sei, ainda não ocorreu a nenhum espírito humano — temos que ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das Ideias, tem de se tornar uma mitologia da *Razão*.

Enquanto não tornarmos as Ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o *povo*; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43).⁶

Na concepção de Hegel, a religião racional alcançará a condição de religião popular desde que seu fundamento esteja na razão reunificada, em coração que admita apenas uma divindade, porém deve permitir, como essencial a si mesma, a multiplicidade da imaginação. A possibilidade dessa multiplicidade, que consequentemente atinge a arte, dá-se por meio da

⁵ “A liberdade de aderir a uma religião é requisito fundamental para se considerar sua racionalidade, pois, do contrário, a falta de liberdade tornaria a adesão imprestável para a promoção da religião racional, que tem a liberdade como seu fundamento essencial.” (BECKENKAMP, 2009, p. 121).

⁶ A autoria deste texto é controversa. Claramente, Habermas toma-o como marco de referência no desenvolvimento de Hegel. Mais adiante, no Capítulo 3 deste trabalho, especificamente na nota 26, p. 53, o debate sobre a autoria do texto é brevemente apresentado.

liberdade, uma vez que a modernidade possui as condições que permitem a existência dos desejos individuais. Com isso, Hegel e seus companheiros inspiram uma Ideia baseada na mitologia imperativamente a serviço das Ideias; isto é, o caminho a ser trilhado é o da mitologia racional, que seja reconciliadora. Assim, as Ideias mitológicas tornam-se Ideias estéticas; porém, enquanto isto não ocorrer, elas não terão interesse algum para o povo e também para os filósofos, porque ainda não serão racionais, ou melhor, não terão em si os aspectos reunificados da modernidade.

Nesse quadro, Habermas volta a analisar a totalidade ética e deduz que ela é inspirada por uma religião que seja instituída poeticamente, pois neste estado todas as forças são desenvolvidas igualmente. Como estado social, essa totalidade já proporciona os direitos reconhecidos e as necessidades satisfeitas de seus membros; adicionar a isso a religião poética é dar potencial para o progresso igual de todas as forças, visto que aquele não oprime força alguma.

Diante disso, Habermas lembra as ideias de Schiller sobre *A educação estética do homem*, contidas no livro publicado em 1795, que vê na arte o papel não apenas social como revolucionário, dentre outras razões, porque reunifica os aspectos cindidos da modernidade. Sendo assim, Habermas percebe que Schiller antecipa a visão de Hegel e seus companheiros, quando,

[...] valendo-se dos conceitos da filosofia kantiana, desenvolve a análise da modernidade cindida e projeta uma utopia estética que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário. No lugar da religião, a arte deve ser capaz de se tornar eficaz enquanto poder unificador, já que é entendida como uma “forma de comunicação” que intervém nas relações intersubjetivas dos homens. (HABERMAS, 2000, p. 65).

Crítico da filosofia de Kant, Schiller idealiza na utopia estética o papel não apenas social, mas revolucionário quando desenvolve a análise da modernidade cuja razão encontra-se cindida. A partir desse ponto, situa a arte no lugar da religião por ter a convicção da eficácia daquela como poder unificador, quando constata que ela intervém nas relações intersubjetivas do homem. O papel da arte é social quando interfere nas relações que os homens mantêm entre si como objeto de investigação e revolucionário quando propõe reunificar os aspectos cindidos da modernidade em função de conhecimento melhor e mais seguro, proposto pela razão.

Em seu livro, Schiller expõe, na Segunda Carta, a questão sobre a precedência da arte sobre a liberdade. Como exemplo do papel social da arte, essa questão tem o objetivo de produzir naquela a construção de verdadeira liberdade política. Schiller inicia sua reflexão com

uso da liberdade, como o melhor proveito de si, quando atende à convocação ao palco das belas-artistas. Ele inclui o espírito de investigação filosófica para ocupar-se da maior tarefa de todas as obras de arte, como condição de fundamentar a interferência na intersubjetividade. Assim, Schiller desenvolve o impasse da precedência arte-liberdade quando analisa, colocando-se como homem comum ao lado de um pensador de espírito e liberal cidadão do mundo, a construção da arte na modernidade como, dentre outras formas de expressão, liberdade de manifestação do indivíduo. Desse modo, a liberdade é o elemento novo dessa relação. Schiller obtém essa conclusão do espírito que se dedica ao bem da humanidade na seguinte passagem:

Que agradável surpresa encontrar, no campo das ideias, o mesmo resultado que o vosso espírito sem preconceito, apesar da grande diferença de posição e da enorme distância impostas pelas relações do mundo real! Resisto a essa amável tentação deixando que a beleza preceda a liberdade, e penso poder não apenas desculpá-lo mediante minha inclinação, mas justificá-lo mediante princípios. Espero convencer-vos de que esta matéria é menos estranha à necessidade que ao gosto de nosso tempo, e mostrarei que para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade. (SCHILLER, 1995, p. 26).

A partir dessa exposição se constata que a origem da resposta está na questão proposta, pois a arte está como o meio pelo qual o indivíduo se forma para a liberdade política (HABERMAS, 2000, p. 66). Habermas entende que esse processo de formação não é voltado ao indivíduo, mas que ele transcende o contexto do coletivo de vida do povo e aqui se inicia o papel da arte como revolucionário.

Schiller considera que no dever da arte em reconciliar a modernidade em conflito consigo mesma, isto é, em seus aspectos cindidos, está seu papel revolucionário. Para tanto, a arte precisa atingir mais que indivíduos: ela tem o dever de alcançar o coletivo em seu contexto de vida, porque ela possui como objeto a modernidade que está, a todo momento, em conflito consigo mesma. Na concepção de Habermas, as formas de vida compartilhadas entre os indivíduos devem ser transformadas e para isso ele percebe que Schiller sustenta que este poder de transformação deve estar, dentre outras coisas, no caráter público da arte. Em seu entendimento, Schiller vê que as forças particulares somente conseguem se destacar e se diferenciar, nas relações modernas, quando pagam o preço, que é o da fragmentação da totalidade. É por isso que em seu ponto vista, a força fundadora da comunidade e do caráter da arte está na direção da reconciliação dos aspectos cindidos da modernidade.

Essa utopia estética permaneceu como referência para Hegel e seus companheiros constituírem o “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. Como obra relevante,

a *Crítica do juízo*, de Kant, possibilitou o idealismo especulativo⁷ no qual Schiller não pôde se conformar “com as diferenciações kantianas entre entendimento e sensibilidade, liberdade e necessidade, espírito e natureza, porque via nestas a expressão das cisões da vida moderna” (HABERMAS, 2000, p. 69). Com isso, Schiller investiga na faculdade mediadora, como representante do juízo reflexivo, que também serviu a Hegel como nexos para a intuição intelectual, a pretensão dela em se assegurar da identidade absoluta.

Os aspectos cindidos da modernidade criaram consigo um problema que Habermas analisa a partir das reflexões de Hegel: o problema da autofundamentação. Como a razão não se encontra unificada sob determinada concepção de mundo, a modernidade recusa aos critérios de orientação normativos fornecidos pelo passado, pois procura em suas próprias bases de conhecimento as respostas para suas aporias. Dessa forma, Habermas percebe que não foram apenas os companheiros de Hegel, e ele mesmo, que depositaram na arte o poder de reconciliação, pois assim como ocorreu na França, na Alemanha

[...] tomou-se consciência do problema da autofundamentação da modernidade na polêmica em torno do caráter modelar da arte. H. R. Jauss mostrou como Friedrich Schlegel e Friedrich Schiller, em seus trabalhos “Estudos de filosofia grega” (1797) e “Poesia ingênua e sentimental” (1796), atualizaram a questão da *querelle* francesa, destacaram a peculiaridade da poesia moderna e tomaram posição no dilema que se produzia quando era necessário conciliar o modelo da arte antiga, reconhecido pelos classicistas, com a superioridade da modernidade. Ambos descrevem de modo semelhante a diferença de estilo como uma oposição entre o objetivo e o interessante, a cultura natural e a artística, o ingênuo e o sentimental. Contrapõem à imitação da natureza dos clássicos a arte moderna como um ato de liberdade e de reflexão. (HABERMAS, 2000, p. 50)

Trazendo a questão da *Querelle des Anciens et des Modernes*⁸, Schlegel e Schiller, sob o ponto de vista de Jauss, contrapõem à mera imitação da natureza dos clássicos a liberdade e a reflexão da arte no mundo moderno. Enquanto Schlegel estende os limites do belo até a alusão à estética do feio, concedendo lugar ao que é surpreendente e novo, ao chocante e repugnante, Schiller estabelece hierarquia entre Antiguidade e modernidade, em termos de filosofia da história. Na análise de Schiller não há espaço para arte perfeita, em sua imitação da beleza da natureza, porque na modernidade aspira-se “ao ideal de uma unidade mediada com a natureza”

⁷ Nos *Escritos de juventude*, o idealismo especulativo já tem seu princípio na teologia da Ilustração, pois esta foi muito mais teológica do que o ponto de vista do espectador ingênuo poderia supor, dada sua polêmica com as igrejas e as religiões. (HEGEL, 1978b, p. 26).

⁸ Foi um debate conhecido como *Querelle des Anciens et des Modernes* que teve seu ápice na França do final do século XVII. Como defensor dos valores da arte de seu tempo, Charles Perrault iniciou este debate com o poema *Le Siècle de Louis le Grand*, seguido pelos quatro tomos de seu *Parallèle des Anciens et des Modernes*, em que questiona a imitação de modelos antigos, abalando as noções de tradição e de autoridade. A leitura de seu poema, realizada na Academia Francesa, provocou discussões e reclamações dando início a esse debate. Cf. NASCIMENTO, 2007.

(*Ibid.*, p. 51). Só este fato já é o suficiente, frente à meta que a arte antiga atingiu com a ingenuidade da beleza da natureza imitada, para a preferência da arte moderna, ainda que sua aspiração seja limitada apenas ao ideal.

Se na concepção de Habermas, Hegel foi o primeiro filósofo a tratar a modernidade como problema, Schiller foi o poeta reflexivo que conceituou a arte do romantismo ainda antes desta manifestar-se. Sua interpretação histórico-filosófica da arte moderna é essencial para o conceito de espírito absoluto, de Hegel, pois é na forma sensível da arte que o espírito se apreende sensivelmente. A arte em geral é a forma, na qual, seu conteúdo permite que o espírito se descubra como o acontecer simultâneo entre a exteriorização de si mesmo e do retorno a si.

Na passagem a seguir se encontra o fundamento que permite à arte apontar para algo além de si mesma, como Habermas explicita:

A arte encontra, portanto, uma barreira interna na sensibilidade do seu *medium* e aponta, por fim, para além dos limites do seu modo de expor o absoluto. Há um “depois da arte”. Dessa perspectiva Hegel pode transferir aquele ideal — que, segundo Schiller, a arte moderna pode apenas aspirar, mas não alcançar — para uma esfera *além* da arte, na qual ele pode ser realizado como ideia. (HABERMAS, 2000, p. 51).

A forma fenomênica da arte caracteriza barreira interna a si mesma, pois limita seu modo de expor o absoluto. Diante disso, se a arte pretende mais do que aspirar ao ideal de que Schiller fala, ela deve apontar para além de si mesma, em que este possa se realizar como ideia. Na concepção de Hegel, essa possibilidade se concretiza na interpretação da arte do presente como etapa que se dissolve, enquanto tal, em si mesma.

Prosseguindo com a análise da arte como “utopia estética”, tem-se o artigo de Miriam Madureira (2009), “*El arte antes del fin del arte*”. É examinado, inicialmente, o seguinte caso particular: a noção da mitologia da razão contida em “*O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*”. Nesse artigo, é investigado o sentido do caráter crítico-utópico da arte.

Nos escritos da juventude de Hegel, Madureira observa que o tema da arte se apresenta sempre vinculado à religião. Em seus estudos teológicos, a inquietação do filósofo está sob a questão de como pode a religião solucionar as cisões do mundo moderno. Para esse fim, Hegel parte da crítica à abstração, que se dirige à ortodoxia da interpretação teológica e também, ao que ele denomina “Ilustração do entendimento” como postura superior do sujeito diante da natureza tanto externa como interna (MADUREIRA, 2009, p. 45).

Para impulsionar essa crítica, viu-se que Habermas também trata desse assunto em sua análise da razão cindida. Nesse momento, Hegel atribui a Jesus moral na religiosidade de sua nação, fazendo com que aquele se volte tanto contra o partido da ortodoxia quanto contra o do

Iluminismo. Desse modo, o raciocínio de Habermas deduz que “Os dois lados se servem dos instrumentos históricos-críticos da exegese bíblica, embora persigam objetivos contrários, isto é, ou justificar a religião racional, como é conhecida desde Lessing, ou defender contra esta a estrita doutrina luterana” (HABERMAS, 2000, p. 37). Em seu entendimento, Hegel atravessa essas duas frentes. Em uma ele se fundamenta em Kant para considerar a religião como “o poder de aplicar e validar os direitos que a razão concedeu” (*Ibid.*, p. 38). A outra frente está nos ecos da Revolução Francesa, encerrando assim, os escritos teológicos de Hegel em vista da crítica à abstração.

Na análise de Madureira, o caráter abstrato da crítica dirigida por Hegel está na falta de elemento tanto para a ortodoxia religiosa como para aquilo que ele denomina como “Ilustração do entendimento”: o vínculo com a subjetividade. A ideia de Hegel está centrada nas ações objetivadas e no efeito prático:

[...] Que a partir de regras ou instruções para a ação “objetivadas”, imposta do exterior para o sujeito, não se pode obter qualquer tipo de efeito prático. Um efeito prático — i. e., uma influência na ação do sujeito — somente poderia ser esperado de contextos que contêm uma espécie de harmonia integral, inclusive do sujeito individual. (MADUREIRA, 2009, p. 44).⁹

Existe nessa ideia o conceito de harmonia que Hegel se baseou na *pólis* grega, na qual se integram sensibilidade e razão, indivíduo e sociedade, mas que foi perdido com a sua decadência.

Segundo a autora, o que Hegel pretende com sua crítica à abstração é mostrá-la como crítica às cisões do mundo moderno. Nessa abstração está justamente o processo de dissolução daquele laço com o qual se garantia a harmonia da *pólis* em sua relação com a totalidade por exemplo. É neste momento que o tema religião reaparece, mas não como objeto de crítica às abstrações; agora ele ressurge como *medium* de superar as cisões dos aspectos da modernidade. Para que a religião possa ter essa função é essencial que não se apresente como algo exterior ao indivíduo, mas que seja aquilo pelo qual se permita a harmonia tanto interna — entre razão e sensibilidade — como com a totalidade exterior à sua individualidade (Madureira, 2009, p. 46). O vínculo necessário que vai da religião para o estético se encontra no aspecto sensível daquela.

Explicitando mais detalhadamente, Madureira desenvolve a possibilidade de associação da religião ao estético em dois momentos centrais do jovem Hegel: “O primeiro momento em

⁹ “Que partiéndose de reglas o instrucciones para la acción “objetivadas”, impuestas desde afuera al sujeto, no se puede obtener ningún tipo de efecto práctico. Un efecto práctico — i.e., una influencia sobre la acción del sujeto — sólo se podría esperar de contextos que contuvieran una especie de armonía integral, incluyendo del sujeto individual.”

que aparece uma concepção de religião que permitiria ver nesta, através da função da sensibilidade, um caráter estético, é o contexto de seus textos anteriores a seus escritos centrais de Berna — cuja influência kantiana é claramente inegável” (*Ibid.*, p. 46).¹⁰ Já em seu segundo momento central, “a concepção de religião que Hegel contrapõe à de sua época inclui tanto o sentido estrito de religião — vinculado à fé particular do indivíduo — como um outro sentido em que Hegel fala de uma religião *pública*” (*Ibid.*, p. 47, grifo da autora).¹¹ Nessa perspectiva, é fundamental para a reunificação da modernidade cindida que os dois sentidos que Hegel expressa sobre a religião sejam o vínculo que esta possui com a sensibilidade. É desse modo que se manifesta a ligação da religião à estética como análise da arte na modernidade.

2.2 Subjetividade e liberdade no mundo moderno

Para formar compreensão do conceito de modernidade hegeliano, inicialmente Taylor (2005b) propõe o exame da teoria do homem baseada em duas categorias, que julga centrais e são relevantes para o objetivo desta última parte do capítulo. A primeira se expressa no período chamado *Sturm und Drang*, que foi o período de revolução da crítica e da literatura alemã, decisivo para o seu próprio futuro intelectual. Esse período teve como principal crítico e teórico Johann Gottfried von Herder (1744-1803), cujo pensamento exerceu grande influência. A segunda categoria está na reação que ele teve contra a chamada “objetificação” da natureza humana, em que foi um dos principais responsáveis por uma alternativa a esta: centrar sua possível solução em categorias de expressão.¹² Postas as duas categorias será tratado no decorrer desta parte do trabalho o conceito hegeliano de modernidade, em que a arte é vista como resposta às cisões na razão.

Dentro dessa perspectiva, Taylor (2005a, p. 14), em seu livro *Hegel*, afirma que “A noção central é que a atividade e a vida humanas sejam vistas como expressão”.¹³ Antes de explicitar essa afirmação, Taylor recorre à exposição que faz sobre o sujeito autodefinido, como resultado contra a objetificação de uma “[...] análise da mente humana em diferentes faculdades, do homem como corpo e alma, contra uma noção calculadora da razão divorciada do sentimento

¹⁰ “El primer momento en que aparece una concepción de la religión que permitiría ver en ésta, a través de la función de la sensibilidad, un carácter estético, es el contexto de sus textos anteriores a sus escritos centrales de Berna — cuya influencia kantiana es sabidamente inegable.”

¹¹ “La concepción de religión que Hegel contrapone a la de su época incluye tanto el sentido estricto de religión — vinculado a la fe particular del individuo — como un otro sentido en el que Hegel habla de una religión *pública*.”

¹² Conforme observação de Taylor (2005, p. 13, nota), o termo *expressão*, para evitar confusão com o Expressionismo, movimento artístico do século XX, será empregado no sentido de expressivismo.

¹³ “The central notion is that human activity and human life are seen as expressions”.

e da vontade” (*Ibid.*, p. 13).¹⁴ Essa progressão da objetificação das coisas para o sujeito teve consequência: a eliminação de noções como *propósito*, *significado* e *expressão*. Desse modo, o sujeito é transformado em objeto de análise, pois essas se tornam inapropriadas para a realidade da modernidade, já que ficam restritas à sua vida mental. Para tornar mais clara a não apropriação dessas noções, Taylor recorre às teorias do significado linguístico:

Por exemplo, as teorias do significado linguístico que avançavam de Hobbes até Condillac viam a totalidade do sentido como uma relação externa que certas marcas, sons, coisas ou idéias (representações) tem para nós. Isto é, esta relação está na mente dos sujeitos e consiste nas marcas, sons, etc. sendo pensada ou usada por nós para se referir a algo mais (TAYLOR, 2005a, p. 14).¹⁵

Nessas teorias, a totalidade daquilo que para nós tem sentido, enquanto representações, é vista como relação externa aos sujeitos, em que esta possui significado porque está na mente deles, possibilitando o refletir ou, seu uso para algo mais.

Apesar de que no entendimento de Taylor a teoria central se aproxima mais da segunda categoria, na qual a vida humana é vista como expressão, ainda assim, a primeira está incorporada à alternativa proposta por Herder, também chamada de *antropologia do Iluminismo*. Para compor essa antropologia, Herder e seus seguidores se fundamentaram em alguns conceitos aristotélicos, no que se refere ao modo de ver a vida como realização de propósito. Na noção de modernidade, esse propósito pode ser a realização do eu, e isto é concebido por Taylor ao verificar que a teoria de Herder possui conexão com Leibniz, ainda que se baseie em Aristóteles.

Na modernidade, Taylor percebe que a visão aristotélica do modo de vida não é suficiente para conceituá-la. Dadas sua dinâmica e a nova forma como a vida humana é agregada pelo sujeito, Taylor a descreve como uma das características da modernidade, conforme a seguinte passagem:

Falar sobre a realização de um eu aqui é dizer que a vida humana adequada não é apenas aquela que cumpre com a ideia ou um plano que está fixo independentemente do sujeito que a realiza, como é a forma aristotélica de um homem. Pelo contrário, esta vida deve ter a dimensão adicional na qual o sujeito pode reconhecê-la como sua, como tendo se desdobrado dentro dele. Esta dimensão autorrelativa está totalmente ausente na tradição aristotélica. Nessa tradição

¹⁴ “Analysis of the human mind into different faculties, of man into body and soul, against a calculative notion of reason, divorced from feeling and will”.

¹⁵ “For instance, the theories of linguistic meaning which run from Hobbes through to Condillac see meaningfulness as an external relation which certain marks, sounds, things or ideas (representations) have for us. That is to say, this relation is in the mind of subjects and consists in the marks, sounds, etc. being thought or used by us to refer to something else”.

uma vida propriamente humana é “minha” somente no sentido de que eu sou um homem, e esta é a vida que serve para mim. (TAYLOR, 2005a, p. 13).¹⁶

Há aqui a comparação entre o modo de vida aristotélico e o modo de vida moderno. Diante disso, Taylor percebe a influência de Leibniz em Herder a partir da dimensão autorelativa que se manifesta no sujeito da modernidade. Na forma aristotélica, a vida humana já possui ideia traçada, independentemente do sujeito que a realiza, enquanto no fator modernidade, esta mesma vida deve possuir dimensão na qual o sujeito deve reconhecê-la como sua, desenvolvida a partir dele mesmo. Compreenda-se aqui o fator modernidade como a era em que não possui ainda conceito formado de si mesma, pela primeira vez na história os aspectos deste fator se encontram cindidos. Retornando à ideia central deste parágrafo, essa dimensão não está contida na tradição aristotélica, por isso Taylor vê essa conexão com base na demanda da modernidade. Em sua antropologia expressivista, Herder expõe como essência humana que a realização está na ideia de que cada sujeito possui seu próprio caminho, isto é, que não está traçada a partir do exterior.

Nesse sentido, Taylor verifica que os estudos de Herder apontam para o rompimento da objetificação científica moderna da natureza, trazendo para si [Taylor] a análise daquilo que Hegel procurou encontrar em sua juventude: reconciliação na razão. A essência da teoria expressivista, na visão de Taylor, é a de que incorpora a ideia de subjetividade que se autodefine, isto é, nas palavras do autor, “A realização desta essência é a autorrealização de um sujeito; de modo que a relação com a qual se define não é de uma ordem ideal suprema, mas sim algo que se desdobra de si mesmo, é a sua própria realização, e se determina primeiro nesta realização” (TAYLOR, 2005a, p. 17-18).¹⁷ Com esta definição, percebe-se a influência da modernidade, pois no cumprimento da realização está a autonomia do sujeito. Na medida em que há a recusa ao passado, a fundamentação do sujeito se origina em si mesmo. Essa característica da modernidade é assimilada ao ser, em suas ações na forma da arte como linguagem expressiva e foi fundamental para Hegel conceber a cisão na razão como o problema de sua filosofia.

¹⁶ “To talk about the realization of a self here is to say that the adequate human life would not just be a fulfilment of an idea or a plan which is fixed independently of the subject who realizes it, as is the Aristotelian form of a man. Rather this life must have the added dimension that the subject can recognize it as his own, as having unfolded from within him. This self-related dimension is entirely missing from the Aristotelian tradition. In this tradition a proper human life is ‘my own’ only in the sense that I am a man, and this is thus the life fit for me.”

¹⁷ “The realization of his essence is a subject’s self-realization; so that what he defines himself in relation to is not an ideal order beyond, but rather something which unfolds from himself, is his own realization, and is first made determinate in that realization.”

Até a Idade Moderna, a arte era compreendida como imitação da realidade, pois sua condição estava atrelada à teoria da *mimesis*¹⁸, de Aristóteles. Então, baseando-se na teoria da expressão, Taylor vislumbra as profundas mudanças de pensamento como uma das causas originais para que a modernidade criasse seus próprios modelos. No campo da arte havia a necessidade de teoria que apreendesse a vida humana como expressão, segundo Taylor expõe em sua investigação:

Se necessitava de uma teoria da arte como expressiva, e uma teoria do significado em que o significado linguístico, o significado dos signos, não fosse marcado de outras formas de significado, mas que fosse bastante contínuo com o significado expressivo de arte. Mas precisava dessa nova compreensão de linguística e expressão artística não apenas para se ter modelos para a compreensão da vida humana como expressão; o ponto não era apenas ver a vida como uma obra de arte, embora este seja, sem dúvida, um dos importantes legados deste período. (*Ibid.*, p. 18).¹⁹

Para ter êxito nesta teoria, Taylor julga essencial que ela tenha que se mostrar como a vida humana: na forma de expressão, porque somente por este meio haveria a possibilidade da continuidade entre linguagem e arte. Apesar disso, não era suficiente ter na manifestação artística modelo para compreender a vida como expressão. Era necessário que dada a vida expressiva como ação de cumprimento de seu próprio propósito e do esclarecimento de seu significado, o homem alcançasse nova posição na modernidade: a de não ser apenas ser vivo, mas capaz de atividade expressiva a partir de si mesmo, sem a intervenção de um ser exterior aos seus desejos e anseios. Sob essa perspectiva o que assegura especificidade à arte como extensão da linguagem é sua expressão ambígua de apresentar-se: sua forma fenomênica é limitada, porém seu conteúdo não apresenta limites, pois expressa a infinitude dos sentimentos a partir da compreensão da vida e do mundo.

A expressão, como teoria, demonstra a vida do homem em termos de unidade, que para Taylor não pode ser dividida em níveis distintos, a exemplo do que acontece com a concepção de modernidade hegeliana. Analisando Hegel, Taylor vê essa distinção nas formas de “vida contra o pensamento, sentimento contra racionalidade, conhecimento contra vontade” (TAYLOR, 2005a, p. 21).²⁰ Essa divisão serviu para que a teoria do Iluminismo conhecesse

¹⁸ Seu fundamento pode ser conferido em: ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

¹⁹ “It needed a theory of art as expressive, and a theory of meaning in which linguistic meaning, the meaning of signs, was not sharply marked off from other forms of meaning, but was rather continuous with the expressive meaning of art. But it needed this new understanding of linguistic and artistic expression not just to have models for the understanding of human life as expression; the point was not just to see life as like a work of art, although this is undoubtedly one of the important legacies of this period.”

²⁰ “Life as against thought, sentience as against rationality, knowledge as against will.”

melhor o mundo e o homem como forma de domínio, mas para a modernidade tardia criou problemas que ainda não havia ocorrido antes na história. Hegel percebe, pela primeira vez, um período que questiona a si mesmo quanto ao seu próprio conceito, no qual ele mesmo se fundamenta, além das seguintes questões: a partir de quais princípios os aspectos da modernidade podem se certificar de sua própria ideia, de suas ações?

O modo de tornar o homem objeto de estudo, adotado no Iluminismo, em proveito de conhecimento mais seguro produziu questionamentos que precisavam ser respondidos, uma vez que comprometiam tanto as ações como o conceito que a modernidade possuía de si mesma. Uma das soluções para a modernidade cindida estava na teoria da expressão, que adotava uma forma nova e indivisível. Para isso, Taylor usa um elemento que é visto nos textos de juventude de Hegel: o sentimento. Se ele é a solução à lei que é externa ao homem, a lei judaica, aqui ele é a resposta aos aspectos divididos da modernidade. Desse modo, Taylor estabelece que:

Os sentimentos são modos de consciência, seu conteúdo de pensamento é interno, e eles podem ser qualitativamente diferenciados pelos pensamentos ou consciência que incorporam. Uma hierarquia de sentimento é inseparavelmente ligada à hierarquia da autoconsciência, e com uma hierarquia de disposições da vontade, pois “Impulso (*Reize*) é a força motriz de nossa existência, e deve permanecer em nosso mais nobre conhecimento”. Consequentemente “amor é a forma mais nobre de conhecimento e ele é o sentimento mais nobre” (TAYLOR, 2005a, p. 21-22).²¹

Para chegar ao sentimento do amor, Taylor inicia seu estudo partindo dos sentimentos como estados de consciência. Percebe-se que eles, como elementos, não são impostos ao homem a partir da exterioridade, pois são conteúdos do pensamento, isto é, encontram-se na interioridade, são desenvolvidos a partir dela. Sua qualidade está na diferenciação que os sentimentos submetem ou aos pensamentos, ou à consciência que aqueles incorporam. Portanto, Taylor desenvolve a hierarquia de sentimentos ligada tanto à autoconsciência como às disposições da vontade. Para isso, ele se apoia no impulso como a força que conduz a existência do homem.

Com base em suas investigações, Taylor corrobora a importância dada ao Impulso em ser o elemento que se encontra no mais nobre conhecimento, devido à sua força motriz para a existência. A ligação que ele [Taylor] faz para o amor ocorre através do conhecimento, pois se a força impulsionadora de nossa existência é o mais nobre conhecimento e este tem como sua

²¹ “Feelings are thus modes of awareness, their thought content is internal to them, and they can be qualitatively differentiated by the thoughts or awareness they embody. A hierarchy of feeling is thus inseparably bound up with the hierarchy of self-awareness, and with a hierarchy of dispositions of the will, for ‘Impulse (*Reize*) is the driving force of our existence, and it must remain this even in our noblest knowing’. Hence ‘love is, the noblest form of knowing, as it is the noblest feeling’.”

forma mais nobre o amor, então o amor, que é sentimento, é condicionado a ocupar a única posição que lhe cabe: a de sentimento mais nobre na existência do homem.

Com base na teoria da expressão, na qual há a demanda da liberdade e unidade do homem para com a natureza, Taylor examina as cartas de Schiller e encontra os desacertos que ocorreram no homem, da evolução da Grécia antiga até a sociedade moderna. Hegel via na *pólis* grega o auge das realizações humanas, pois nela havia sociedade na qual a vida pública era o lugar de tudo o que importava para os cidadãos. Esse ideal de harmonia era o que ele buscava na união perdida dos “tempos modernos”, que havia antes de a razão dividir os aspectos da modernidade. Prova disso é que o homem da Idade Moderna possui suas faculdades divididas, em contraste com o homem do período clássico, que possuía a unidade de vida. Essas divisões faziam com que o homem moderno não conseguisse expressar o conhecimento do todo, mas apenas conhecimento fragmentado, especializado da humanidade. Essa forma de fragmentar o conhecimento, subjetivando o homem, é resultado das dicotomias da compreensão da modernidade em constante ritmo de mudança.

Como uma das características desse desacerto, tem-se a sociedade dividida em classes sociais, cuja função está limitada à sua posição social ou ao seu poder econômico de compra. Neste momento Taylor destaca a fragmentação na vida ao verificar que Hegel expõe sua perspectiva de Estado, pois fundamenta-se na divisão de classes, que transforma a unidade viva da sociedade, na qual se encontra a interdependência mecânica, que está contida no fragmento do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”:

Com a ideia de humanidade à frente, quero mostrar que não há nenhuma Ideia do Estado, porque o Estado é algo *mecânico*, assim como não há uma ideia de uma *máquina*. Somente o que é objeto da *Liberdade* se chama *Ideia*. Temos, pois, de ultrapassar o Estado! — Pois todo Estado tem de tratar os homens livres como engrenagens mecânicas; e isso ele não deve fazer: portanto, deve *cessar*. (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42).

A relação que se pretende estabelecer está entre a unidade e o Estado. Esse fragmento, produzido por Hegel juntamente com Hölderlin e Schelling é inspirado na “utopia estética” de Schiller, que propõe a arte como ciência filosófica formadora de almas. O que Taylor estabelece aqui como “interdependência mecânica” se encontra em Hegel sob a forma do Estado, pois Ele é mecânico. Na concepção deste, não há ideia de Estado porque ele não é objeto da Liberdade. Por essa razão, ele reivindica que o Estado não seja tratado como tal, como se fosse ideia.

Por ter como seu fundamento o modo de tratar os homens livres, o Estado, para se manter nos tempos modernos, estabelece e é alimentado pela transformação de uma sociedade

viva em divisão de classes sociais. Conforme passagem citada, Hegel propõe a ideia de humanidade baseada no princípio da Liberdade, visto que sua inspiração está na *pólis* grega, na qual o auge das realizações humanas é alcançado. Na modernidade, o homem não é tratado como ser concreto, como outrora o foi, mas apenas como construção intelectual com o objetivo de fazer o Estado fortalecer-se. Isso faz com que o indivíduo perca sua própria identificação com Ele, esquecendo sua autoridade e reduzindo-o a poder governante comum.

Essa é a diferença entre a *pólis* grega, sob a concepção de Hegel, e a modernidade: por um lado há o tratamento ao homem como um ser concreto; por outro, há a fragmentação da estrutura que o Estado moderno impõe, pois à medida que o fortalece, torna o homem estranho àquele que o compõe. Isso pode ser constatado na sexta carta de *A educação estética do homem*: “vai-se aniquilando assim, pouco a pouco, a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência precária, e o Estado continua eternamente estranho a seus cidadãos, pois que o sentimento não pode encontrá-lo em parte alguma” (SCHILLER, 1995, p. 42). O Estado, por não ser objeto da Liberdade, não é encontrado em parte alguma, já que por mais que se faça presente na forma de instituições públicas, é continuamente estranho aos seus cidadãos. A estranheza dele está no fato de que sua capacidade se limita à concepção da humanidade feita de representações, uma vez que classifica a multiplicidade dos homens como forma de prolongar sua existência.

Conforme sua visão, Schiller entende que a sociedade se encontra cansada e sem forças para manter a ligação com o Estado, por lhe proporcionar tão pouco, de acordo com a seguinte passagem:

Cansada, finalmente, de manter vínculo que o Estado propicia tão pouco, a sociedade positiva decompõe-se num estado de natureza moral (destino que de há muito é o da maioria dos Estados europeus), no qual o poder público é um partido a *mais*, odiado e ludibriado por aquele que o torna necessário e acatado somente por aquele que pode dispensá-lo. (*Ibid.*, p. 42).

Nesse trecho se encontra passagem que contribui para o “Programa sistemático”, cuja fundamentação por trás da “utopia estética”, de Schiller, é a Revolução Francesa aliada ao Iluminismo. Quando essa passagem se refere aos Estados europeus, está, na verdade, exteriorizando um resquício da Revolução Francesa que proporcionou aos Estados modelo de nação cheia de espírito e ânimo. Acontece que a modernidade fez com que essa mesma nação retornasse ao estado de natureza, quando a razão se tornou legisladora única e absoluta. Ao contrário da *pólis* grega, o Estado moderno se caracteriza pela exterioridade daqueles que o compõem, isto é, ao não tratar o indivíduo como ser concreto, recorre a representações e se

torna um partido a mais. Isso enfraquece o vínculo com o indivíduo, que reverte ao estado de natureza no qual o poder público, na forma de instituição, é tanto odiado quanto ludibriado.

Procedendo com sua análise da concepção hegeliana de modernidade, Taylor apresenta a liberdade radical como consequência da superação em sua própria liberdade moral através do sujeito. Para tanto, ele encontra no Iluminismo a objetificação radical, na qual a natureza humana é tratada como objeto de estudo em função de um maior conhecimento e domínio do mundo e do próprio homem. O problema dessa perspectiva é que subtrai a liberdade do homem por anular o seu desejo, sentimento que caracteriza a individualidade do homem na sociedade moderna, mesmo que este seja causado. Logo, em sua investigação sobre a questão das liberdades, Taylor explicita a superioridade da segunda pela primeira, em que o sujeito é um ser moralmente livre, da seguinte forma:

A liberdade moral deve significar poder decidir contra toda inclinação em prol do moralmente correto. Essa visão mais radical, é claro, rejeitou ao mesmo tempo uma definição utilitária de moralidade, o moralmente correto não poderia ser determinado pela felicidade e, portanto, pelo desejo. Ao invés de estar disperso entre seus diversos desejos e inclinações, o sujeito moralmente livre deve ser capaz de manter-se em si mesmo e tomar uma decisão sobre o seu compromisso total. (TAYLOR, 2005a, p. 29).²²

O sujeito é o meio pelo qual ocorre a radicalização da liberdade. Ainda tomado como objeto de estudo, o sujeito, em sua liberdade moral, é o agente que possui o poder de decisão do que deve ser moralmente correto. Em posse desse poder, ele opta pela rejeição do utilitarismo da moralidade, pois não aceita ser determinado em função da felicidade e de suas inclinações. Desse modo, o sujeito desloca-se da posição de objeto para uma moralmente livre na qual se torna capaz de tomar decisão com seu compromisso, vez que está em si mesmo em toda sua totalidade.

Com base nessas investigações, Taylor verifica que Hegel toma essa moral como ética para formar seu sistema de Ideias, com o objetivo de manter a arte como mestra da humanidade. Tratando do princípio da moralidade, Beckenkamp compreende que Hegel faz dele seu método de investigação, que “[...] é entendido, na perspectiva da moral kantiana, como princípio da autonomia da vontade racional ao dar-se uma lei” (BECKENKAMP, 2009, p. 144). Desse modo, a orientação moral que Hegel segue é a moralidade dos homens, na qual identifica como

²² “Moral freedom must mean being able to decide against all inclination for the sake of the morally right. This more radical view of course rejected at the same time a utilitarian definition of morality, the morally right could not be determined by happiness and therefore by desire. Instead of being dispersed throughout his diverse desires and inclinations the morally free subject must be able to gather himself together as it were and make a decision about his total commitment.”

função da religião o fomento para além da ética nestes. Em sua perspectiva, cabe à religião esse papel, qual seja, o de promover a verdadeira moral. Com isso, ele vê a necessidade da subjetivação dos objetivos da razão, pois é o método de que a religião se utiliza para atingir seus fins: a representação.

A primeira Ideia de Hegel é a da representação do ser absolutamente livre. Temos, nessa, as paixões do ser como característica inerente à modernidade, o representar o sujeito, e não o apresentar como ser concreto, sem a necessidade de meio para fazê-lo presente. Temos também a liberdade, ideia que individualiza o ser através das paixões. Essa relação entre subjetividade e individualidade possui na autonomia pessoal seu elemento de ligação. Se, por um lado, a primeira se define pelos anseios, desejos e angústias do indivíduo, a segunda se refere à distinção das perspectivas dos diferentes sujeitos. Por isso a autonomia pessoal é o elemento de ligação, pois há livre escolha para a vida de cada indivíduo, a orientação não vem mais da coletividade, mas da base pessoal dos sentimentos, sem a intervenção do destino. Hegel, então, se questiona: “Como tem de ser um mundo para um ser moral?” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42). Pelas investigações de Taylor, a modernidade se utiliza de dois caminhos com o intuito de conseguir a conceituação e reunificação dos aspectos de si mesma, cindidos no seio da razão: liberdade e subjetividade.

Na visão de Taylor, a subjetividade se coloca através da liberdade, isto é, há a autorrelação como estrutura da modernidade. Um exemplo disso está na autodeterminação dela mesma. Hegel, sob ponto de vista de Taylor, baseia-se na moral kantiana para ressaltar a ética em seu sistema e, assim, chegar ao conceito moderno de liberdade:

A vida moral é equivalente à liberdade, neste sentido radical de autodeterminação pela vontade moral. Isto é chamado de “Autonomia”. Qualquer desvio, qualquer determinação da vontade por alguma consideração externa, alguma inclinação, mesmo a mais feliz benevolência, alguma autoridade, inclusive a de Deus mesmo, está condenada como heteronomia. O sujeito moral deve agir não apenas corretamente, mas pelo motivo correto, e a razão correta só pode ser de acordo com a mesma lei moral, esta que ele se dá como uma vontade racional. (TAYLOR, 2005a, p. 32).²³

Nota-se aqui a cisão da razão que o autor põe para a vida, “a vida moral” na forma de subjetividade, ao analisar a equivalência desta à liberdade. Em sua análise, a autonomia

²³ “Moral life is equivalent to freedom, in this radical sense of self-determination by the moral will. This is called ‘autonomy’. Any deviation from it, any determination of the will by some external consideration, some inclination, even of the most joyful benevolence, some authority, even as high as God himself, is condemned as heteronomy. The moral subject must act not only rightly, but from the right motive, and the right motive can only be respect for the moral law itself, that moral law which he gives to himself as rational will”.

moderna é o sentido radical de autodeterminação submetido à vontade moral. Como se pode observar, a subjetividade é explicada através da liberdade, pois conforme a passagem exposta acima, a subjetividade da vida, como vida moral, é equivalente à liberdade sob o jugo da vontade possível somente nas condições que a modernidade lhe proporciona.

Em continuidade ao “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, a segunda Ideia é a da humanidade na vanguarda. Com isso, Hegel demonstra que não há *Estado* como *Ideia*, pois ele é algo mecânico, e continua justificando ao assegurar que somente aquilo que é objeto da *liberdade* pode se chamar *Ideia*. Na perspectiva de Hegel, o Estado deve ser ultrapassado pela humanidade, dado que ela é objeto da liberdade. A sua rejeição ante o Estado é justificada pela forma como trata os homens livres: como engrenagens mecânicas em proveito de seu funcionamento.

Essa ideia demonstra o inverso daquilo que foi a sociedade grega quanto à concepção de Estado. Enquanto na sociedade clássica antiga os cidadãos se identificavam com a sua *pólis* ao participar da constituição e das decisões políticas, a sociedade moderna constituiu o Estado estratificado em classes sociais. Essa estratificação, aliada às instituições públicas, como forma de representar e de se fazer presente na vida de seus cidadãos, gerou concepção na qual os homens não viam mais o Estado como emanção de si mesmos. Por isso Hegel insiste que o Estado seja ultrapassado pela humanidade, pois no seio dele já não há mais a humanidade como parte essencial à sua constituição.

A Ideia que Hegel deixa por último é aquela que une tudo, “[...] a Ideia de *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42). Neste sentido, Hegel faz com que o conceito de Razão, apesar de suas cisões, fosse o ato que englobasse as Ideias de humanidade, do ser absolutamente livre em mundo moral. A reunificação ocorrida através Razão acontece na forma de ato estético, e para isso Hegel convoca o filósofo a possuir tanta força estética quanto o poeta.

Em sua visão, a humanidade precisa de religião que seja sensível, isto é, que superasse a positividade do cristianismo. Isso somente seria possível com a nova mitologia, desde que ela estivesse a serviço das Ideias, tornando-se, por fim, a mitologia da Razão. Dessa forma, a mitologia se torna filosófica, permitindo à humanidade a racionalidade e fazendo com que a filosofia se torne mitológica, para tornar sensíveis os filósofos. Em vista disso, Hegel conclui que através da arte há a possibilidade do retorno da unidade na humanidade, perdida nos devaneios da modernidade em constante crise.

Com base nas leituras de Schiller e do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, Taylor analisa a unidade por intermédio da arte, conforme passagem de seu livro *Hegel*:

A arte é o ponto onde o consciente e o inconsciente se encontram, onde a atividade consciente se reúne com a inspiração das profundezas da natureza inconsciente em nós, e onde os dois alcançam uma harmonia além da oposição. Portanto, é o ponto em que espontaneidade e receptividade, liberdade e natureza são um só. E este ponto de encontro é, por assim dizer, pré-ordenado no fato ontológico de que a natureza e a consciência têm, em última análise, a mesma fonte, a subjetividade. (TAYLOR, 2005a, p. 42).²⁴

Há, nesta passagem, aquilo que Hegel expôs como sua última Ideia no “Programa sistemático”: a unificação do todo. Taylor investiga essa união da qual Hegel fala, e para isso estuda a tese fichtiana da subjetividade, entendida como o princípio subjacente que se expressa na natureza. Dessa maneira ele analisa o modo como a arte reunifica o mundo: sua atividade se dá de forma consciente, porém sua inspiração se encontra nas profundezas da natureza inconsciente do ser. A reunificação dos aspectos da modernidade cindida alcança no ser, e somente nele, a harmonia para além de toda a oposição. Ele é o ponto em que liberdade e natureza formam a unidade, isto é, em última análise a exterioridade e o ser possuem a mesma fonte: a subjetividade.

²⁴ “Art is the point where the conscious and the unconscious meet, where conscious activity fuses with inspiration from the depths of unconscious nature in us, and where the two thus reach a harmony beyond opposition. It is therefore the point at which spontaneity and receptivity, freedom and nature are one. And this meeting point is, as it were, foreordained in the ontological fact that nature and consciousness have ultimately the same source, subjectivity.”

3 LIBERDADE E ARTE NA MODERNIDADE

Serão investigadas neste capítulo as ideias de liberdade e de arte em Hegel a partir da concepção de Charles Taylor (2005a); para tanto, a base para esta investigação serão o “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” e o escrito “O espírito do cristianismo e o seu destino”, pois a ideia de liberdade importa à formação e desenvolvimento da sociedade moderna. Apoiada no manuscrito está a estética como “educadora da humanidade”, cuja missão revolucionária e social é exposta nas cartas sobre *A educação estética do homem*, de Schiller. Como descrito acima, o objetivo deste capítulo é investigar o conceito de liberdade como elemento intrínseco à arte, no qual Hegel se inspira em sua unidade para propor a resposta ao problema da cisão na razão.

No manuscrito do “Programa sistemático” Hegel emprega um papel de fundamental importância para a liberdade; na modernidade a arte é livre para se expressar, pois a subjetividade particular alcança seus plenos direitos. Taylor (2005a) analisa em seu livro *Hegel*, os direitos alcançados pela vontade individual, isto é, estuda a razão pela qual essa ideia atinge papel essencial na modernidade. Diante disso, será investigado, na primeira parte, a ideia de liberdade, sob o ponto de vista do jovem Hegel, auxiliado pelo exame de Taylor em que procura demonstrar como a arte expressa esta ideia em e a partir de si mesma.

Na segunda parte deste capítulo será exposta a arte como expressão superior do indivíduo, na qual Hegel se inspira para propor a reunificação dos aspectos cindidos da modernidade. Ela é objeto da liberdade por ser ideia e, portanto, torna-se atividade superior do ser. A unidade da arte está em conseguir expressar, apesar da aparente contradição entre sua forma e conteúdo, algo para além de si mesma. Percebendo isso, Hegel visualiza nela a condição para a reunificação, que no passado pertenceu à religião, da divisão na razão, em que a liberdade é elemento essencial, conforme seu manuscrito, tanto para seu sistema como para a modernidade que procura constantemente fundamentar-se.

3.1 A arte na concepção hegeliana de modernidade

Charles Taylor analisa a liberdade como resultado do desenvolvimento da subjetividade sob as condições favoráveis da modernidade. Como o objetivo desta primeira parte é investigar como a liberdade torna-se ideia em si mesma, serão expostas as novas condições da arte no mundo moderno em que expressa em si mesma e a partir de si mesma o princípio da vontade individual do ser. Tem-se um mundo desencantado com a religião, em que abre espaço para

que o sujeito se autodefinia, e mais, acompanhado da busca pela sua identidade ele precisa definir seu modo de ser e de estar em relação à nova ordem social. Essa necessidade se baseia no fato de que não há mais ordem externa a si, que estabeleça seu equilíbrio ou falta de harmonia, quando a religião conseguia manter a unidade. Na modernidade é a subjetividade, esse sentido de poder e estímulo que acompanham o sujeito, que procura a todo momento autodefinir sua identidade, que o conduz à individualidade de si, que se autodefine diante de um mundo que é ávido pelo novo, pelo moderno.

Diante da definição que parte do próprio sujeito é que a liberdade alcança um papel, acerca de si mesma, definitivo e irreversível. A circunstância de o sujeito possuir a livre escolha para se autodefinir e não mais ter conceito pré-definido de si mesmo a partir de alguma exterioridade proporciona a condição singular à sua autodeterminação, o que ainda não havia ocorrido na história. Isso foi possível devido à nova conjuntura da modernidade, que em meio ao mundo profano teve como ocasião a sua ruptura com o passado, motivando a livre escolha para suas próprias orientações normativas. Dado como irreversível, o papel da liberdade nos “novos tempos” é determinado a partir da subjetividade, em que concede àquela a posição de ideia em si mesma, fazendo com que tudo o mais apenas se torne objeto sob sua soberania.

Como raiz da liberdade, Taylor tece descrição, em seu livro *Hegel e a sociedade moderna* (2005b), sobre a subjetividade e sua consequência:

A revolução da subjetividade moderna deu origem a um outro tipo de teoria política. A sociedade seria justificada não pelo que é ou expressa, mas por aquilo que alcança, a satisfação das necessidades, dos desejos e dos propósitos dos homens. A sociedade passou a ser vista como um instrumento, e seus diferentes costumes e estruturas seriam cientificamente estudados no que concerne a seus efeitos para a felicidade humana. (TAYLOR, 2005b, p. 142).

Se a liberdade alcançou estado de total irreversibilidade e de definitivo papel para o homem na modernidade, foi porque a subjetividade provocou revolução tal que originou uma nova teoria política; nela, a sociedade se caracterizaria pela individualidade dos desejos e propósitos dos homens, não mais pelo que expressava em sua forma coletiva. Diante dessa revolução, a sociedade passou a ter suas estruturas e costumes cientificamente estudados e analisados em proveito dos efeitos para a felicidade humana. Então, tem-se aqui duas perspectivas da subjetividade: se por um lado houve a cisão na razão em ciências, moral e arte, baseadas cada uma em seu próprio fundamento, por outro, houve a liberdade para que o sujeito se autodeterminasse de acordo com suas necessidades e desejos.

A cisão na razão é o problema que Hegel procura solucionar durante seus anos de juventude; ele o toma como a questão a ser resolvida e juntamente com Schelling e Hölderlin faz uma leitura de Kant, sobre a modernidade cujos aspectos foram cindidos em benefício de maior e melhor conhecimento acerca do homem e do mundo. Esses intelectuais idealizaram a arte livre, que consegue expressar-se como ideia e desse modo se torna objeto da liberdade, fazendo-se instrumento de reunificação para os aspectos cindidos da modernidade.

Na concepção de Taylor a liberdade proporciona ao homem sua maior realização, pois ao estar expressa na obra de arte como ideia, permite que ela se torne superior quando relacionada a todas as suas atividades. Pela arte o homem alcança a clareza de si e do mundo, como em nenhuma outra atividade é possível: “O homem em sua totalidade é realizado não apenas como vida, mas também como um ser capaz de uma atividade expressiva e, portanto, de alcançar a clareza de si e a liberdade” (TAYLOR, 2005a, p. 22).²⁵

A realização do homem não está apenas em sua vida, isto é, em sua forma de conceber a si mesmo e ao mundo, está também em praticar atividade que expresse a si e aos seus sentimentos. Se essa atividade for na forma de obra de arte, então ele estará na superior das tarefas por ser aquela que alcança a autodeterminação e a clareza de si mesmo.

A ideia de liberdade está em oposição ao Estado, conforme Hegel expõe em uma passagem do manuscrito do “Programa sistemático”, usado aqui para esclarecer esta divergência: “Com a Idéia de humanidade à frente, quero mostrar que não há nenhuma Idéia do *Estado*, porque o Estado é algo *mecânico*, assim como não há Idéia de uma *máquina*. Somente o que é objeto da Liberdade se chama Idéia” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42).²⁶ Por ser algo mecânico, o Estado trata os homens como engrenagens em proveito de seu

²⁵ “At his fullest man is realized not only as life but also as a being capable of expressive activity and therefore achieving self-clarity and freedom.”

²⁶ Em nota à sua tradução de o “Programa sistemático”, ou, ainda mais exatamente, “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, no volume “Schelling” da coleção “Os pensadores”, da Editora Abril, Rubens R. Torres Filho traz informações sobre as controvérsias acerca da autoria deste manuscrito, que foi atribuída inicialmente a Schelling, em seguida, a Hölderlin e a Hegel, podendo ser dos três em conjunto, dentre outras hipóteses possíveis. Contudo, o eminente tradutor esclarece que a simples inserção de o “Programa sistemático” no volume “Schelling” da coleção “Os pensadores”, “não deve ser tomada como imputação de autoria”. Para lembrar esse debate, nas referências, optamos por marcar o texto como HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, sendo o ano o indicativo da reimpressão que utilizamos do volume “Schelling” de “Os pensadores”. Por outro lado, no presente trabalho, referimos o texto a Hegel, mas somente no sentido de que a autoria tem a sua participação de alguma maneira. É de se destacar que o “Programa sistemático”, redigido no final do Século XVIII, foi encontrado apenas em 1917, por F. Rosenzweig. O manuscrito que chegou até nós tem a caligrafia de Hegel e foi encontrado entre seus papéis. Por sua vez, Habermas (2000, p. 40), em *O discurso filosófico da modernidade*, como dissemos anteriormente, refere o texto a Hegel e seus companheiros, e o considera nos marcos do desenvolvimento de Hegel, o que muito importa às elaborações que desenvolvemos neste trabalho. Neste mesmo sentido, em seu artigo “*El arte antes del fin del arte*”, Miriam Madureira (2009) traz uma síntese do debate atual sobre a autoria daquele texto, mantendo a referência a Hegel.

funcionamento eficaz e assim não consegue alçar à posição de conceito. Como no valor central da vida humana está a liberdade, segundo Taylor, ela fornece a noção da subjetividade que se autodefine.

O que propicia esse novo papel à liberdade é a teoria da expressão de Herder, pois nas investigações de Taylor, esta tanto altera quanto enaltece a importância da autodeterminação. Até o movimento do Iluminismo, sua noção continuava sendo a de sentido comum. Essa noção era a de independência e também a de sujeito que se autodefine a favor de sua identidade, tanto que tem como exemplo a concepção moderna de Estado, que é entendido como exterioridade para o indivíduo. A partir da teoria de Herder, a liberdade é concebida como ideia em si mesma, isto é, não há nada que a trate como objeto a não ser ela mesma. A nova concepção teorizada por Herder possui na subjetividade o seu fundamento, pois com o advento do indivíduo em não ter mais a vontade ou vida pré-concebida por alguma exterioridade, ele passa a procurar em si mesmo aquilo que satisfaz aos seus desejos e às suas necessidades.

Com isso, Taylor compreende que quando a liberdade passa a ocupar lugar central na vida humana, permite que a realização do indivíduo seja alcançada:

A liberdade assume importância central porque é sinónimo da auto-realização, que é o objetivo básico dos homens. Pode ser apenas um, e não o valor central, neste sentido, que a liberdade é apenas uma das maneiras que podemos caracterizar este objetivo: podemos também falar disso como unidade, máximo cumprimento, harmonia e assim por diante. (TAYLOR, 2005a, p. 24).²⁷

Neste ponto, observa-se que para Taylor a exterioridade, que outrora matinha ordem, pois encontrava-se sob a forma da religião, já não é mais suficiente diante dos anseios do sujeito na idade moderna. Com esse espaço vazio, a liberdade toma a posição central porque se encontra na realização subjetiva do homem. Essa realização é concedida pelos aspectos da modernidade, uma vez que sua divisão permite ao sujeito que se torne seu próprio objeto de estudo, procurando a felicidade em seus anseios e desejos. Esta é a reviravolta que há na concepção de Taylor, no modo de expressão próprio dos aspectos da modernidade: a sociedade não se caracteriza mais pelo que se expressa, mas pelo que cada indivíduo que a compõe consegue alcançar aspirando à sua própria felicidade.

Taylor vê na liberdade o elemento para a arte, mas que também é arte, e nesta, Hegel vislumbra a reunificação dos aspectos cindidos da modernidade. Como todo objeto da liberdade

²⁷ “Freedom takes on central importance because it is synonymous with self-realization which is the basic goal of men. It may be only a, rather than the central value in this sense, that freedom is only one of the ways we can characterize this goal: we can also speak of it as unity, maximum fulfilment, harmony, and so on.”

é ideia, logo a beleza é um de seus objetos, justamente por ser ideia, e assim tem-se na arte as possibilidades de encontrar uma forma para a unificação que Hegel idealiza, conforme o escrito do “Programa sistemático”. Nele, a última de suas ideias é a de beleza, pois para Hegel o ato supremo da razão é aquele que consegue unir tudo e isto somente é possível porque seu ato é estético, de outro modo, é aquele que engloba todas as ideias. Ele estava convicto de que através do ato supremo da razão se conseguiria reunificar sua própria cisão.

Seguindo a convicção de Hegel, a investigação que Taylor se propõe é a de explicitar a liberdade com a devida dimensão que obteve apenas nas condições promovidas pela modernidade. A arte obtém a posição de atividade superior por apresentar em seu conteúdo a ideia de beleza independente, que revela os desejos e os sentimentos do indivíduo. A liberdade somente trata daquilo que é concebido como ideia, portanto em seu conteúdo a arte abrange a ideia de estética que é aquela que agrega tudo. Na visão de Hegel, a razão possui como ato supremo essa ideia que engloba todas as outras, contudo esse ato é estético. No entanto, o homem na modernidade somente se realiza ao exercer a atividade superior, ou seja, aquela que é caracterizada como ideia.

A liberdade conquista através da vontade individual o valor central do objetivo do homem na modernidade. Expressa pela e no conteúdo da obra de arte, ela manifesta a união e harmonia que o indivíduo procura encontrar em sua interioridade através de seus desejos e anseios. A liberdade como ideia em si mesma e como elemento que somente trata do que pode ser ideia faz com que o homem, ao realizar-se na atividade expressiva, tenha sua vida totalmente refletida nesta. Para tanto, Taylor expõe em seu livro *Hegel* essa reflexão entre a vida do indivíduo e sua atividade expressiva:

Mas então, se minha vida deve ser totalmente refletida em minha atividade expressiva, se o sentimento/visão de mim mesmo que isso exprime fosse um ser adequado à minha real existência, então esse sentimento não poderia parar na fronteira do meu eu; tem que estar aberto à grande corrente da vida que flui através dela. Essa é a corrente maior, e não apenas a vida limitada ao meu próprio corpo, que tem que ser unida com maior aspiração à liberdade e à expressão, se houver unidade no eu. (TAYLOR, 2005a, p. 25).²⁸

A atividade na qual o homem pode expressar seus sentimentos se encontra na sua vida refletida, que devido à sua magnitude não cabe nas fronteiras do corpo. A atividade expressiva

²⁸ “But then, if my life is to be fully reflected in my expressive activity, if the feeling/vision of myself which this expresses is to be adequate to my real existence, then this feeling cannot stop at the boundary of myself; it has to be open to the great current of life that flows across it. It is this greater current, and not just the life of my own body, which has to be united with higher aspiration to freedom and expression, if there is to be unity in the self.”

superior do homem se caracteriza na grande corrente da vida, que corre através da fronteira de si mesmo. A união que se encontra na obra de arte, entre essa corrente maior e a vida limitada do corpo é o que Hegel procura para os aspectos cindidos da modernidade.

O fundamento dessa união está na aspiração à liberdade ao se criar obra de arte e também em expressar o sentimento da livre vontade individual. Como a arte não está mais submissa à religião, as condições da modernidade criam circunstâncias nas quais o artista expressa sua subjetividade através do conteúdo que ele impõe à sua obra. Esse novo modo de criação possui a forma livre de expressão, pois transcende a limitação do corpo do indivíduo ao expor a subjetividade humana na forma de seus desejos, anseios e objetivos, todos unidos sob a ideia do belo na obra de arte.

O processo de importância central que a liberdade conseguiu na Idade Moderna foi o resultado de uma sociedade que conquistava autonomia a partir de si mesma. Esta situação foi favorecida, dentre outros fatores, pelo espaço que a religião vinha perdendo cada vez mais para um modo de vida racionalizado. Quanto a isso, podemos constatar na seguinte passagem da obra de Ernst Gombrich, o modo como a liberdade é retratada e expressa nas obras de arte, assumindo autonomia na medida que os séculos se passavam:

Não foi somente a Igreja Romana que descobriu o poder da arte para impressionar e dominar pela emoção. Os reis e príncipes da Europa seiscentista estavam igualmente ansiosos por exibir seu poderio e assim aumentar a sua ascendência sobre a mente de seus súditos. Também eles queriam parecer criaturas de uma espécie diferente, guindadas por direito divino acima do homem comum. (GOMBRICH, 2011, p. 447).

Nesta passagem constata-se o poder para impressionar e dominar pelo sentimento da emoção que a arte possuía. Ela foi usada a princípio pela Igreja para fazer aquilo que as letras faziam para os letrados: exercer o domínio explorando a emoção, uma vez que para impressionar os letrados se recorria à razão. Com o passar dos séculos, reis e príncipes visando aumentar sua influência, perceberam o poder que a ideia de beleza possui e passaram a utilizá-la tanto para se exibir como para parecerem criaturas diferentes de seus súditos, procurando passar imagem acima do homem comum. À medida que a arte foi se distanciando da religião, a liberdade foi ganhando mais espaço, pois aquela serviu de instrumento de dominação, primeiro para a religião e depois para o Estado, que procurava passar imagem divina de seu governante.

Com o advento cada vez mais presente da mercantilização no mundo, a religião foi perdendo sua influência para uma razão a serviço de dominação maior e melhor a partir de sua própria divisão. Essa cisão lhe proporcionou a compreensão fundamentada em si mesma,

revolucionando o mundo naquilo que tem a possibilidade e os limites de conhecimento. Baseado nas três Críticas, Immanuel Kant propôs um conhecimento objetivo e determinado que fosse fundamentado nas ciências, na moral e na estética. Dessa maneira, o mundo estaria subordinado ao império da razão em proveito de domínio mais seguro da natureza e do próprio homem, já que suas próprias fundamentações estariam asseguradas a partir da possibilidade de construção de seu próprio conhecimento.

Influenciado pela filosofia crítica, Hegel e seus companheiros de seminário trataram os aspectos cindidos da modernidade como problema a ser solucionado. Além da influência de Kant, adiciona-se a isso as ideias da Revolução Francesa e do movimento do Iluminismo, que contém como um de seus pilares a ideia de liberdade. É diante desse tema que Taylor investiga a nova atribuição propiciada pelas condições da modernidade, cujos aspectos encontram-se cindidos. Ele analisa em Hegel como essa ideia influenciou a arte a ponto de idealizar a reunificação na razão através da emoção, isto é, do senso estético.

Para isso, seguiremos as seguintes etapas: verificar o modo como Hegel trata o Estado, no fragmento do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, para então partir para seu escrito acerca do cristianismo e seu destino. Dessa maneira, poderá ser constatado que Hegel retoma ideia de Estado e, a partir disso, trata da ideia de liberdade em seu escrito, em que é também demonstrado o desenvolvimento da união do belo.

No fragmento, Hegel afirma que o Estado não deve ser tratado como ideia por não ser objeto da liberdade, pois este trata os homens livres como engrenagens mecânicas em função de seu eficiente funcionamento. Em seu escrito “O espírito do cristianismo e seu destino”, Hegel retoma a ideia de Estado como o elemento oposto ao Reino de Deus, isto é, assim como Jesus, que sofreu as consequências:

Como aquele era o caso e Jesus sofreu com consciência a partir do Estado, assim esta relação perante o Estado já isola uma grande parte da união dos viventes, isola os membros do Reino de Deus de um vínculo importante, que perderam uma parte da liberdade, do caráter negativo de uma união da beleza, de uma quantidade de relações mais ativas, das vinculações viventes (HEGEL, 2013, p. 451).²⁹

Os “homens livres”, os quais Hegel trata no “Programa sistemático”, aqui estão como os cidadãos do Reino de Deus, que optaram por uma ideia de Estado que se manifesta apenas nos homens simples. Esta atitude fez com que o Estado criado pelos homens sofresse uma

²⁹ Este texto de Hegel (2013), *O espírito do cristianismo e seu destino*, aqui é citado a partir da quinta e última parte da tradução de Adilson Felício Feiler, publicada de 2010 a 2013, na Revista Opinião Filosófica (Porto Alegre-RS). Segundo informado, a tradução foi realizada a partir da edição alemã: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften: Werke* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 397-418.

relação de isolamento para com os membros do Reino de Deus, fazendo com que perdessem parte da liberdade que eles achavam ser real ao optarem, mediante vontade livre, por se excluírem de sua figura hostil. Hegel faz análise do contexto em que Jesus se encontra e conforme avança, a situação se torna similar aos aspectos da modernidade.

A delimitação de vida a qual os judeus vivenciavam aparece como o poder de uma força estranha que reina sobre tudo o que lhe é exterior, quer dizer, tem-se um Estado criado e formado por homens que o veem alheio a si mesmos. Hegel vê o estado moderno com os mesmos atributos, uma exterioridade imposta pelos e para os homens, totalmente estranha aos mesmos por fazer deles meras engrenagens como forma de se manter presente. Essa delimitação para Hegel pode ser superada por meio da liberdade, renunciando a esse estado hostil ao tratá-lo como forma de roubo da vida.

Mediante essa análise, Hegel constata o que o Estado proporciona aos seus: a variedade de laços felizes, porém ao abdicar deste e optar pela liberdade, em outras palavras, optar pelo Reino de Deus, os homens perdem a variedade da efetividade para ganhar autonomia para além do que a relação entre si poderia oferecer: o amor que transcende as instituições públicas, que não se limita à vida, pois está acima da positividade, por que seu fundamento é a autonomia de escolher a partir de sua vontade e não de figura divina exterior a si mesmo. Com isso, ainda no contexto de Jesus, ele já constata o elemento que alça notoriedade e extrema importância na modernidade: a liberdade. Em seu escrito, Hegel desenvolve a ideia de como o Estado deve cessar, a partir da ideia de liberdade: “A partir da ideia do Reino de Deus são, na verdade, excluídas todas as relações fundadas por um Estado, as quais se apresentam infinitamente mais inferiores do que as vinculações vivas do laço divino e apenas a partir deste podem ser desprezadas [...]” (HEGEL, 2013, p. 452). Em sua perspectiva, o Estado fornecia aos homens a delimitação da vida ao aceitar com passividade o modo de se submeterem ao domínio de sua força estranha, uma vez que eles não se sentiam parte formadora ou integrante deste.

Desse modo, pode-se notar a semelhança de ideia neste escrito teológico de Hegel com o manuscrito do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” quanto ao Estado. Agora em seu escrito, conforme passagem transcrita no parágrafo anterior, Hegel desenvolve a razão pela qual o Estado deve ter todas suas relações excluídas, pois se apresentam inferiores às ligações com o Reino de Deus. Assim como nação e território devem ser ultrapassados, na forma de instituição, conforme o manuscrito, aqui ele afirma que esta não deve ser chamada de vida, mas “apenas de possibilidade de vida” (*Ibid.*, p. 452).

Os judeus haviam estruturado um Estado sem vida, em outras palavras, sem a liberdade que Jesus procurava transmitir através da nova ideia, do Reino de Deus, e para isso Hegel coloca

esta situação da seguinte maneira: “[...] o espírito [judeu] tinha se apoderado não apenas de toda a modificação da vida, porém também nela tinha se tornado lei enquanto Estado e tinha mutilado as formas mais puras e mais imediatas da natureza em legalidade determinada” (*Ibid.*, p.452). O que Jesus se propõe a fazer é trazer a nova lei ou a lei de seu Pai, pois a ordem judaica havia transcendido sua fé e acabou se tornando nação que conforme suas próprias regras mutilou as formas puras e imediatas da natureza. Então, segundo Hegel, Jesus prega que no Reino de seu Pai não há vinculação alguma senão aquela que proceda apenas da mais alta liberdade, isto é, do amor mais desinteressado.

Através dessa ideia, Hegel procura recuperar aquela concepção de plenitude que outrora se fazia presente na antiga Grécia, conforme Taylor expõe em suas investigações: “A regeneração que ele procura é aquela em que os homens alcançam a liberdade de autodeterminação moral, ao mesmo tempo em que recupera integridade ou plenitude, em que a razão não está em desacordo com as paixões, ou o espírito com a sensibilidade [...]” (TAYLOR, 2005a, p. 54).³⁰ A liberdade que Hegel vê nas palavras de Jesus é aquela em que põe o Estado como força estranha, em que continha somente a existência de seu povo. Fora de um Estado que mutilava a vida, ela é entendida por Hegel como aquela que proporciona aos homens sua própria autodeterminação sem ter que haver a contraposição entre razão e sentimento ou espírito e sensibilidade. Segundo a leitura de seu escrito, a luta que Jesus se colocou foi contra o destino, de outra maneira, contra o imediato que aparece como Estado, formando a ideia de liberdade a qual seu povo ainda não havia apreciado. Essa negatividade da apreciação se deve ao fato de que seu povo nunca foi ativo quanto à união entre o Estado e seus membros-cidadãos, como a Grécia antiga se mostrou.

A ideia de beleza contida neste escrito está intrinsecamente ligada à liberdade, tratada como divino. Para isso, Hegel analisa que para sofrer o destino de toda sua nação, Jesus tomou como seu ainda que para isso tenha que sacrificar a conexão com seu Pai, isto é, com a liberdade que pregava ao seu povo, de acordo com o seguinte:

O destino de Jesus era o de sofrer o destino de sua nação, ou de torná-lo seu e de suportar sua necessidade e de compartilhar sua alegria e de unir seu espírito com os seus espíritos, mas precisava sacrificar sua beleza, sua conexão com o divino, — ou repelir de si o destino de seu povo, a fim de conservar sua vida não desenvolvida e não usufruída em si. (HEGEL, 2013, p. 452).

³⁰ “The regeneration he looks for is one in which men achieve the freedom of moral self-determination, while at the same time recovering a wholeness or integrity where reason is not at odds with the passions, or spirit with sensibility.”

Hegel deixa claro que em nenhum dos casos Jesus o faz para satisfazer eventual natureza humana, mas que faz para trazer à consciência sua plenitude ao alcançar o entendimento de seu sacrifício. Nesse entendimento se encontra a suprema verdade, que somente será compreendida ao recusar vida não desenvolvida, não usufruída em suas vinculações, quer dizer, vida cujo último destino seja a escolha de si mesmo na separação de sua natureza e do mundo. Esse foi o destino encontrado por Jesus para mostrar ao seu povo o caminho da liberdade, que ainda não haviam vislumbrado até que ele trouxesse a palavra de seu Pai, que é o Seu conhecimento, pois através Deste haverá a libertação.

A beleza da libertação está precisamente na separação dos homens e de seu amor recíproco, pois mais do que palavras este foi o ato que Jesus representou como maior exemplo de si mesmo: “quem ama pai ou mãe, filho ou filha mais do que a mim, não é digno de mim” (*Ibid.*, p. 453). Com isso, Jesus possui autoridade para exigir dos seus a mesma atitude que escolheu para sua vida: a realização, aparentemente de separação, ainda que leve consigo a intranquilidade àqueles que o seguem, por se sentirem sem vinculação alguma para com seus semelhantes. Hegel percebe que esse amor recíproco deve transcender a união das individualidades, quer dizer, dos homens entre si, que ele tem por dever supremo ser a união em Deus.

Dessa forma, Hegel concebe que a vida só possui unidade se trazer consigo a ideia de liberdade, de sentimento que supere as efetividades de cada forma de vida impostas por aqueles que procuram manter a união não natural do mundo, segundo o próprio: “Os grandes hipócritas tentaram encontrar e manter, por isso, contra a natureza, uma união não-natural da variedade do mundo e da unidade sem vida, de toda relação delimitada legítima e das virtudes humanas com o espírito simples” (HEGEL, 2013, p. 455). Nessa passagem, Hegel observa que os chamados “grandes hipócritas” encontram-se transfigurados em instituições na modernidade, de forma a ir contra a natureza do homem, deixando-o mutilado e sem vida. Com esse potencial, o Estado na forma de instituições, se torna exterior e estranho aos homens porque não sentem que O constituem, são feitos de meras engrenagens em proveito de sua perpetuação e autoridade legitimada por eles mesmos.

A superação da ordem vinda de um Deus exterior aos homens está no sentimento vivo do próprio coração, isto é, está no sentimento supremo do amor a Deus, do amor que supera as vinculações recíprocas. É Taylor mesmo quem constata a superação da oposição entre razão e sensibilidade através desse sentimento:

Ao definir o “sentimento vivo de seu próprio coração” contra uma lei supostamente transmitida como uma ordem externa de Deus (ou em vez de transpor esta lei para um dos corações, sendo assim “completa”) o Jesus de Hegel substitui a heteronomia pela autonomia. Mas ao encontrar a vontade de Deus no “sentimento vivo de seu próprio coração”, ele evita a oposição entre a razão e sensibilidade, ele vive a vida moral como uma expressão integral de sua humanidade. (TAYLOR, 2005a, p. 56).³¹

A superação da oposição que Taylor analisa e a união que Hegel procura estabelecer se encontra no sentimento vivo do amor que transcendeu todas as individualidades de suas vinculações. Ao renunciar as individualidades de seus direitos, os homens livres possuem apenas na fé comunitária e na esperança a união na qual é puramente amor, isto é, liberdade em sua forma suprema. De acordo com seu texto, Hegel afirma que a “[...] unanimidade pura do amor, é pequeno Reino de Deus; mas, seu amor não é religião, pois a unidade, o amor dos homens não contém simultaneamente a apresentação desta unidade” (HEGEL, 2013, p. 457).

Para conter essa unidade é necessário elemento no qual os homens reconheçam sua representação, para isso Hegel idealiza a nova religião em que o espírito invisível estivesse reunido com o visível e dessa forma conhecimento e sentimento, a harmonia perfeita, se fizesse presente entre os homens. Para ele a obra máxima da humanidade será a constituição da religião da arte. Somente ela possui todas as condições para a unidade entre os homens, pois está fundamentada na liberdade, ideia em si mesma e que tem por objeto o belo. Tratado logo mais a seguir, religião sensível, na concepção de Hegel, se faz necessária para o reino de liberdade universal e igualdade entre os homens.

3.2 O papel da arte diante das cisões modernas

A partir da análise de Taylor é constatado que a racionalidade não é suficiente para alcançar a liberdade, que pretende expressar toda a completude do homem na modernidade. Como objetivo desta última parte do capítulo, ele investiga em Herder o elemento necessário no qual possa permitir a mais alta realização do ser, além de auxiliar na resposta à fragmentação dos aspectos da modernidade, conforme o livro *Hegel*: “Portanto, um componente essencial da maior realização do homem é certa qualidade de sentimento, um sentimento de si que também é uma visão de si mesmo, que sentimento/visão é expresso em suas mais superiores atividades,

³¹ “In setting the ‘living feeling of his own heart’ against a law supposedly handed down as an external command from God (or rather transposing this law into one of the heart, thus ‘fulfilling’ it) Hegel’s Jesus replaces heteronomy with autonomy. But in finding the will of God in ‘the living feeling of his own heart’, he avoids the opposition between reason and sensibility, he lives the moral life as an integral expression of his humanity.”

linguagem e arte” (TAYLOR, 2005a, p. 22).³² Para além da racionalidade a vivência do cotidiano não é condição suficiente para que o homem se sinta plenamente realizado, ele tem que se sentir capaz de atividade em que consiga expressar a si mesmo e aos seus sentimentos. Somente dessa maneira ele conseguirá alcançar a clareza de si mesmo e, conseqüentemente, a liberdade.

A reflexão está na modernidade como propriedade essencial do homem, o que provoca sua iminente ruptura com o passado, apesar de sua filiação. Embora o ser consiga alcançar o que a racionalidade pode lhe oferecer de melhor, na concepção de Herder, a partir dos estudos de Taylor, seu princípio não é compatível com aquilo que a modernidade reivindica: a conciliação com a ordem cósmica, quer dizer, a união do homem consigo mesmo e com o mundo. Em sua visão, Herder constata que para alcançar tal união se faz necessário que o ser tenha clareza de si e de tudo que lhe rodeia.

Essa atividade que Taylor se refere é dada como superior, porque nela o homem não apenas se realiza como se sente completo ao executá-la. Aqui a arte é o elemento que está como linguagem e também como expressão que o distingue, expondo seu entendimento acerca de si mesmo e de tudo o que os seus sentimentos e sentidos apercebem. Ao compreender essa concepção ele consegue se tornar o que tem em si mesmo para ser, isto é, conquistar a liberdade ao expressar o eu completo através da mais alta atividade como forma de manifestação maior, conferida exclusivamente ao ser humano.

Em seus escritos de juventude, Hegel examina no belo o elemento que permite à modernidade a reunificação de seus aspectos, uma vez que sua ruptura com o passado lhe custou a inquietação em buscar seus fundamentos a partir de si mesma. Em seu escrito “O espírito do cristianismo e seu destino”, Hegel propõe a liberdade fundada em amor que transcendesse as relações terrenas, de outro modo, o amor entre os homens. Assim, ele investiga a liberdade no belo com base nesse amor: “Para a beleza, para a divindade, para a imagem faltou a vida; ao divino na comunidade do amor, à vida, faltou imagem e forma. Mas, no ressuscitado e, então, no elevado ao céu, a imagem encontrou novamente a vida e o amor encontrou de novo a representação de sua unidade” (HEGEL, 2013, p. 458).

Para Hegel essa nova união do ser consigo mesmo ou do espírito com o corpo, transcende para a cisão dos aspectos exclusivos da modernidade com o objetivo de fazê-los desaparecer. Na vinculação que há entre os homens, a morte põe ponto final na beleza de suas relações ao mesmo tempo em que é a agente da ação na ausência de imagem e de forma. É

³² “Thus, an essential component of man’s highest realization is a certain quality of feeling, a feeling of self which is also a vision of self, which feeling/vision is expressed in our highest activities, language and art.”

então que o ser glorificado em sua ressurreição encontra novamente tanto a vida como o amor, presos em suas vinculações terrenas e perdidos na morte. Segundo a concepção de Hegel, esse acontecimento traz consigo a representação da unidade perdida dos aspectos da modernidade em função de seu rompimento com o passado, além de firmar seus conhecimentos em suas próprias bases de fundamentação.

Na concepção de Hegel a superação da oposição entre o vivo e o morto na figura divina de Jesus é o elemento que ele procura para as cisões dos aspectos da modernidade. Para tanto, ele vislumbra a essência vivente que a própria nostalgia do amor ao Pai encontra ao desfrutar de si mesmo. Esse elemento está na satisfação do Jesus ressuscitado ao superar a mera forma do amor, porque liberta os homens de toda e qualquer vinculação objetiva, quer dizer, das relações que mantêm entre si.

Desse modo, torna-se imprescindível para essa liberdade o fato de que deve ser suficiente a si mesma, assim como o lado objetivo de Deus transfigurado em Jesus para o entendimento, conforme o próprio Hegel: “Mas, certamente, o entendimento parece ter direito de dizer algo, posto que o lado objetivo de Deus não é mera forma do amor, porém subsiste para si mesmo e como efetividade no mundo das efetividades mantém um lugar” (HEGEL, 2013, p. 459). É através do entendimento que o homem não apenas concebe como transcende aquele amor das vinculações para um amor livre, como ainda não havia ocorrido antes.

A liberdade desse amor proporciona a si mesmo sua subsistência, isto é, ele está no mundo como efetividade das efetividades. Para além da religião, Hegel visualiza na arte essa liberdade, pois a arte favorece a liberdade e pode ser o elemento reunificador para as cisões existentes na razão, porque não está mais submissa à vontade da Igreja. A partir de sua independência no mundo moderno, a arte alça a posição que um dia foi a da religião, pois sua força está no íntimo do sujeito e não mais em algo exterior imposto. Na modernidade, a arte torna-se livre como ainda não tinha conseguido ser, pois agora ela é expressão e realização dos desejos e anseios dos homens.

O amor toma outra configuração no pensamento de Hegel porque a modernidade traz consigo a liberdade de o sujeito ser aquilo a que se propõe, pois não há mais vida pré-estabelecida por alguma entidade ou exterioridade imposta ao indivíduo. Em suas próprias palavras, ele manifesta a liberdade que Jesus pregou no amor incondicional a Deus:

Seu [amor] traz à consciência, em cada forma de vida, um objeto e ele, o amor desprezado, assim, se reconheceu a si mesmo enquanto configurado no ressuscitado; mas, ele não foi, para ele, meramente o amor; pois o seu amor, separado do mundo, não se manifestou no desenvolvimento da vida, nem em suas belas vinculações e na formação das relações naturais, posto que o amor devia ser amor e não o viver, assim

precisaria existir um critério qualquer de conhecimento do mesmo para a possibilidade da fé recíproca nele. (*Ibid.*, p. 460).

Assim como a liberdade, que Hegel trata no “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, é ideia em si mesma e somente trata como objeto o que é ideia, o amor traz para a consciência um elemento que se torna seu aliado: a eterna pendência da efetividade em ser deificada. Em suas mais variadas formas de vida, o amor disseminado por Jesus se reconhece em si mesmo no ato da ressurreição, superando o desenvolvimento da vida em suas limitadas vinculações e relações naturais.

Assim como a liberdade é ideia espontânea, por si própria, o amor transmitido por Jesus é aquele que o é por si mesmo e não pela limitação do viver. O amor entre os homens, formados em suas vinculações acaba por limitá-los a algo que eles poderiam ser e fazer, mas que não conseguem. Esse amor não teve intensidade suficiente para formar a união consistente com o divino, com o Pai. Dessa maneira, era preciso que houvesse a liberdade em abdicar do mundo, quer dizer, de suas relações e de seus vínculos para alcançar algo maior.

Esse vínculo não era o suficiente para que a comunidade estivesse ligada entre si e pudesse encontrar toda a certeza do amor, como podemos constatar no escrito de Hegel: “ela precisou se reconhecer na efetividade. Esta foi, então, a igualdade da fé, a igualdade que adotou uma doutrina, para ter um mestre e professor comum” (HEGEL, 2013, p. 460). Para ele a consistência da união apresentada por Jesus se encontrava no autorreconhecimento da comunidade na efetividade. A partir disso, houve a possibilidade de se erguer a igualdade da fé e esta gerou a doutrina em que, pela primeira vez, mestre e professor eram comuns, ocupavam a mesma posição.

A característica dessa nova realidade estava no fato de que não há nada a ser dado, porque o divino que os unia havia adquirido o que ele mesmo se tornou, o que nele mudou. Vivendo na realidade em não ser deificado, Jesus foi seu próprio objeto de liberdade ao expressar em suas palavras e suas ações o ser que abdica de todos os vínculos, e adquire a modificação de si mesmo. A eterna pendência da deificação fica anulada na efetividade do autorreconhecimento, se tornando vida porque ela possui o amor.

Na perspectiva de Hegel, para a arte ser liberta e almejar o poder revolucionário e social das ideias de Schiller seria necessário que negasse a si mesma. Era preciso que os artistas criassem um conceito de arte que superasse o ideal artístico grego, isto é, de imitação e de uma ideia do divino sob a forma humana. No manuscrito do “Programa sistemático”, Hegel descreve essa ideia como aquela que ainda não havia ocorrido a nenhum espírito humano e algum tempo

depois, expõe sua gênese no amor pregado pelo Cristo, em seu escrito sobre o destino do cristianismo.

Hegel desenvolve essa ideia partindo da lei que é exterior aos homens, diferentemente do estado ideal, em sua concepção, o da Grécia antiga, que se tornava estranha sob a forma do Estado. Em suas investigações, ele percebe que uma nova ordem é trazida por Jesus ao incorporar essa lei, que ele fez questão de deter-se no interior de sua jurisdição, ao amor. Aqui a liberdade nasce através do amor que ignora tudo, inclusive a si mesmo em proveito da propagação a qual a lei estranha e exterior aos homens jamais havia alcançado, conforme seguinte passagem:

Posto que o amor da comunidade, por uma parte, ignorou a si mesmo, na medida em que ele se propagou sobre toda a coletividade dos homens, e, por conseguinte, por outra parte, tornou-se, de fato, pleno no conteúdo idealista, porém se perdeu na vida[;] assim, o ideal do amor não cumprido não era algo positivo para ele[;] ele se reconheceu como oposto e como dependente dele; em seu espírito permaneceu a consciência de discípulo e de um senhor e mestre; seu espírito não foi manifestado plenamente no amor configurado. (HEGEL, 2013, p. 461).

Aqui, o preço a ser pago pela dimensão da propagação da nova lei: o amor está para além das coletividades e das relações dos homens. Para que a nova lei, transfigurada nele, alcance todos é necessário que rompa as vinculações e que inclusive recuse a si mesma. Somente dessa forma o amor consegue sua plenitude, ao menos no conteúdo idealista, ainda que se perca na vida. Como o seu ideal era sua própria plenitude, ao não conseguir cumpri-la se reconhece em seu oposto e cria a autodependência que faz com que seu espírito sobreviva, ao mesmo tempo, tanto na consciência do discípulo como na do mestre. Enquanto permanecer neste impasse, o espírito jamais poderá se manifestar plenamente na nova lei.

Para que a nova lei fizesse sentido aos homens e eles se sentissem ligados a ela, seria necessário que sua representação estivesse imprescindivelmente sob a forma do amor ligado à efetividade. Para analisar esta situação é preciso entender que o seu sentido está na necessidade de se fazer presente na comunidade como vida, dito de outro modo, como amor. Hegel denomina essa situação como a dependência da comunidade e percebe sua efetividade: “Nesta comunidade da dependência, para ser a comunidade mediante um fundador, nesta interferência de algo histórico, efetivo, a comunidade reconheceu, em sua vida, seu vínculo real, a segurança da união, que não podia ser sentido no amor sem vida” (*Ibid.*, p. 461). Em seu entendimento, o Estado deve voltar a ter sentido para os homens como parte de si a partir de algo concreto, efetivo como foi o fato histórico Jesus.

Nesse Estado idealizado por Jesus a comunidade reconheceu nos vínculos que mantinha entre si a possibilidade real da segurança da união que jamais teria sentido com uma vida sem amor. Ele é puro, pois a liberdade lhe é intrínseca e com isso pode romper a aliança para com o mundo, propiciando a si mesmo mais desenvolvimento e sua própria extensão. Ainda que o amor tenha a liberdade agregada em si, é por causa dela que aquele consegue escapar de todo o destino imposto por alguma exterioridade, pois rompendo com todas as suas ligações com o mundo, os homens alcançam o que ainda não haviam vislumbrado: seus desejos e anseios individuais.

Segundo outro estudioso de Hegel, Victor Knoll, aí está a concepção de arte para Hegel: por um lado sua formação básica em teologia, sem deixar de estar sempre atento aos acontecimentos históricos de seu tempo e, por outro, a sedução que a descoberta da Grécia antiga influenciou sobre ele. Knoll afirma em seu artigo “História, religião e arte” que: “Aí está o embrião da futura concepção da arte que irá conciliar a manifestação do sentimento religioso pela arte, a arte como expressão das comunidades e a estatuária grega como manifestação da perfeição artística” (KNOLL, 1996, p. 107). Como o interesse aqui está centrado na arte, que possui como seu meio a liberdade expressa nas manifestações religiosas sob a figura do mito, a análise está voltada para seus textos de juventude, em que neles Hegel faz a investigação sobre o papel prático da religião.

Retomando o texto “O espírito do cristianismo e seu destino”, há a análise que é fundamental para a liberdade, já no tempo de Jesus, que é concebida apenas na modernidade. Hegel a investiga sob a concepção de amor, que somente passa a ter sentido e ser digno de vida se conseguir conter este novo elemento: a liberdade. Nos estudos de Taylor esse tema é essencial para a arte na modernidade, pois ela foi livre como ainda não havia sido.

A união que Hegel visualiza na religião, que se encontra a princípio na oposição entre corpo e espírito, é o que ele idealiza para a modernidade, mas de modo que a arte possa fazê-la. Em seu escrito, Hegel entende que na religião “Sua união, na qual cessa sua oposição, é uma vida, isto é, espírito configurado; e quando este, enquanto divino, atua não separado, assim seu atuar é um enlace com seres afins, com o divino, e produção, desenvolvimento de algo novo, a representação de sua união” (HEGEL, 2013, p. 463). É isso o que ele procura transpor para aquilo que entendeu como o problema da modernidade, ou como o problema de sua filosofia: a cisão na razão.

Em seus escritos de juventude, Hegel procura uma forma de reunificar essa divisão e encontra na arte essa possibilidade, conforme manuscrito do “Programa sistemático”: Deve se ter uma nova mitologia, mas que esteja a serviço das ideias tornando-se, desse modo, a

mitologia da razão; essas ideias, agora mitológicas, é o que Hegel chama de estéticas, pois somente dessa maneira reinará a eterna unidade (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43). Para ele, a união cessa qualquer oposição, o espírito que é determinado por estar unido ao corpo, é transfigurado em vida dessa maneira. Enquanto estiver assim, permanecerá de modo divino porque seu atuar não é separado, é enlace de seres em sentido comum.

Hegel concede à arte papel reconciliador aos aspectos cindidos da modernidade, porque vê nela elementos como forma, conteúdo, crítica ao mundo moderno fornecido por seu tempo e a capacidade de reunificação que antes não possuía. Em sua visão ela alcança sua perfeição na antiguidade grega, pois segundo investigação de Taylor: “A Grécia antiga teria supostamente alcançado a unidade mais perfeita entre a natureza e a mais alta forma expressiva humana” (TAYLOR, 2005a, p. 34).³³ A unidade tratada por Taylor é sobre a mais perfeita imitação da natureza através da arte como atividade do homem. Se na Antiguidade clássica esta atingiu seu ápice ao consumir em si o divino, na modernidade ela passa a ter a tarefa de expressar, de forma espontânea e superior, quando comparada a todas as outras atividades, os desejos, as necessidades e os anseios da humanidade.

Na modernidade a arte perde completamente sua deificação em detrimento da expressão que se torna a mais alta atividade do homem porque a realiza. Isso faz com que ela, ao se livrar de certo aprisionamento que sua divinação fixava por estar à sua disposição como objeto, expresse através de sentimentos, desejos e anseios humanos o que apenas a modernidade poderia lhe proporcionar: a reflexão. Contudo, esse ainda não é o principal problema para o pensamento do jovem Hegel, neste momento sua preocupação está em estabelecer a solução ao problema da cisão.

Ao deixar de se servir como objeto divino, a arte é dada como atividade humana de expressão. Tratada como ideia, ela revela através de suas mais variadas formas o conteúdo que somente o homem pode manifestar, apontando para algo além de si mesma. Com isso, a arte supera a religião, pois segundo Hegel esta não consegue mais uma vida plena:

Pois, na sua mais elevada paixão, no êxtase das almas mais finamente organizadas e que respiram o mais elevado amor, a nostalgia rivaliza sempre com o indivíduo, com algo objetivo, algo pessoal, segundo a reunião com a qual anseia toda a profundidade de seu belo sentimento, mas, tal reunião, porque é um indivíduo, [é] eternamente impossível, posto que sempre permanece rival a eles, permanece eterno em sua consciência, e a religião nunca torna-se vida completa. (HEGEL, 2013, p. 466)

³³ “Ancient Greece had supposedly achieved the most perfect Unity between nature and the highest human expressive form.”

Essa nostalgia está na satisfação do indivíduo em aspirar ao mais elevado amor. Nesta passagem, Hegel expõe a eterna oposição entre a paixão e o indivíduo, pois intrínseco a ele está seu objetivo, sua individualidade. Por mais que ambicione à reunião, o indivíduo inviabiliza esta tentativa, porque permanece apenas em sua consciência a unificação do Jesus efetivo com o divinizado. Consequentemente, a religião não consegue a vida completa que propaga porque sua união se consome apenas na consciência, logo rivaliza sempre com a realidade na qual se encontra o indivíduo.

Por um lado, a investigação de Taylor aborda o auge da *pólis* grega, na perspectiva de Hegel, quanto às realizações humanas, em que a vida pública continha importância para os cidadãos: “Muitos alemães neste período, entre eles Hegel, viram na antiga *pólis* o auge da realização humana ainda inigualável. Eles viram nela uma sociedade cuja vida pública era o local de tudo o que era da maior importância para os seus cidadãos” (TAYLOR, 2005a, p. 28).³⁴ Na visão de Taylor, a análise de Hegel aponta para a realização plena do indivíduo na sociedade por se encontrar expresso nela. Na perspectiva deste, a *pólis* grega alcançou seu máximo porque conseguiu unir a mais completa liberdade com o que havia de mais profundo na vida comunitária, isto é, a realização do cidadão se encontrava representada nas instituições políticas.

Knoll, por outro lado, abordando o Hegel do período dos cursos de estética, traz a superioridade da *pólis* grega sob a perspectiva da arte como momento objetivo da totalidade divina na consciência do grego. Em suas próprias palavras:

Como momento objetivo da totalidade divina, a arte assume no oriente a presença “viva” da divindade, representação do universo divino no cristianismo e, por fim, expressão espiritual no protestantismo através da música e do poema. Dá-se um entrelaçamento da história e da religião que tem na arte o elemento unificador (KNOLL, 1996, p. 115).

O jovem Hegel, por sua vez, vislumbra esse entrelaçamento já na religião grega, em que suas estátuas unificavam o divino com o histórico, expresso nas obras de arte. Para a consciência do homem grego não existia separação entre a sua história, a história de sua comunidade e a tradição religiosa.

Apesar da passagem acima fazer referência ao Hegel maduro, o seu uso deve-se à avaliação da Grécia quanto à relação da perfeição na arte. Em sua juventude, Hegel já tinha a

³⁴ “Many Germans in this period — among them Hegel — saw in the ancient polis a summit of human achievement yet unequalled. They saw in it a society whose public life was the locus of all that was of greatest importance to its citizens.”

perspectiva de perfeição quando se detinha com a arte grega, uma vez que via nela o mais alto grau de harmonia, de união entre a natureza e a máxima atividade na qual o homem poderia se expressar: a arte.

Com o advento da modernidade, nesse mesmo estudo, Knoll trata da laicização da arte quando afirma que seu valor estético passa a ser medido pelo mundano. Como exemplo dessa mudança, ele descreve que a pintura holandesa não exprime o mundo religioso, agora sua expressão está voltada para o que é o cotidiano, o acidental. Em sua análise, os deuses e os grandes heróis não são mais atores, pois dão lugar à cena do homem comum. Desse modo não cabe mais espaço para que a arte expresse o divino e continue sendo seu objeto, na idade moderna ela é a atividade expressiva maior pela qual o homem se realiza: “A arte como momento da ‘totalidade divina’ já cumpriu sua missão. A poesia torna-se meditativa, antecâmara da filosofia e assim distancia-se de sua origem” (KNOLL, 1996, p. 115). Para o Hegel maduro, portanto, não cabe mais na arte um momento como “totalidade divina”, porque essa missão já não satisfaz mais as necessidades de realização dos homens.

Apesar de o parágrafo acima destacar a independência da arte diante da religião, um dos eixos do presente trabalho, ressalte-se que Knoll trata do período de maturidade de Hegel, em que este já se encontra longe de sua juventude e da “utopia estética”. Neste período a arte desempenha papel importante, mas inferior à filosofia. A citação do parágrafo anterior tem como base os *Cursos de estética*, precisamente no ponto em que Hegel apresenta o conteúdo da pintura holandesa. Por sua vez, o filósofo destaca a apreensão da natureza humana interior, a liberdade artística e a alegria da fantasia, constatadas nas obras dos mestres holandeses (HEGEL, 2002, v. III, p. 276), o que deixa claro que a totalidade divina contida em obras de arte já não tem mais espaço para o conceito de beleza da sociedade moderna.

A liberdade propiciada pela modernidade trouxe consigo elemento que pretende identificar o homem consigo mesmo em meio às cisões na razão: a vontade individual. Nestes “novos tempos” o ser não possui mais destino pré-estabelecido, posto para si a partir de alguma exterioridade. Sua vontade individual em definir as escolhas com base nos seus desejos e anseios o motivam a buscar a liberdade que expresse seus sentimentos, mas que também, para Hegel, consiga reunificar os aspectos cindidos da modernidade.

Em seu escrito “O espírito do cristianismo e seu destino”, Hegel explica por que o destino da igreja cristã é o de nunca poder se conciliar na unidade. Em seus anos de juventude, ele apreende que esta tarefa deve estar sob a guarda da arte, uma vez que é livre para expressar-se como a suprema atividade exercida pelo homem. Conforme seu escrito sobre o destino do cristianismo, Hegel sustenta que:

Entre esses extremos da variedade ou a consciência reduzida da amizade, do ódio ou da indiferença contra o mundo, entre esses extremos, que se encontram no interior da oposição de Deus e do mundo, do divino e da vida, a Igreja cristã anda para frente e para trás no círculo, mas isso é contra seu caráter essencial, de encontrar repouso numa beleza viva impessoal; e isso é seu destino, posto que Igreja e Estado, culto e vida, piedade e virtude, agir espiritual e agir mundano nunca podem se fundir numa unidade. (HEGEL, 2013, p. 467).

A partir deste ponto, Hegel pode afirmar que a religião já não possui mais condições de manter reunificados os aspectos da modernidade. Anteriormente, no manuscrito programático, houve a pretensão de formar uma nova religião, que fosse sensível à grande massa tendo como seu guia nova mitologia, pois deve estar a serviço das ideias. Para isso, recorrem à ideia do ser livre que possua consciência de si mesmo, posto que somente a partir de sua individualidade haverá a ideia de humanidade. Para Hegel, a ideia suprema de liberdade está na busca de Deus e da imortalidade no íntimo do próprio ser e não no exterior a ele. Segundo a concepção desse filósofo: “No Reino de Deus não se pode dar nenhuma vinculação do que àquela que procede do amor mais desinteressado e, com isso, da mais alta liberdade [...]” (*Ibid.*, p. 452), isto é, a vinculação que supera toda efetividade se encontra no Reino de Deus porque sua origem está na liberdade.

A ideia que Hegel expõe no “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” é aquela que consiga reunificar os aspectos cindidos da modernidade. Essa ideia deve conter em si a liberdade, pois somente desse modo ela pode unificar o todo. Nesse manuscrito, ele se fundamenta no papel social e revolucionário da arte que Schiller (1995) demonstrou em *A educação estética do homem*, e com base nisso escreve: “[...] a Ideia da *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42). Para que a ideia de beleza possa ser tomada em seu sentido superior, Hegel detalha a importância da liberdade em seu “Programa sistemático”. Nada pode ser tratado como ideia sem ela, uma vez que surge a partir da humanidade como ideia que aborda a si mesma e ao Estado.

Na concepção de Hegel, a ideia que tudo unifica possui em seu íntimo a liberdade. Como o problema da cisão encontra-se no seio da razão, ele está convicto de que, ainda assim, é com a liberdade que se dará toda a reunificação. Em sua visão, o ato da razão tem que ser exclusivamente estético, pois é apenas com o uso do senso deste último que o homem é capaz de raciocinar com espírito. Para ele, a nova religião deve ser sensível e baseada na arte, mas não como objeto do divino voltado para o passado, tem que estar direcionada para o futuro, de

forma que possua as condições de crítica aos tempos modernos. A arte na modernidade dispõe de conceito, imagem e idealização, pois expressa em suas mais variadas formas a liberdade como elemento inerente ao seu conteúdo.

Reiterando a investigação de Taylor acerca da perspectiva sobre a arte, em que sua análise parte da visão política, constata-se em suas avaliações sobre Hegel que a modernidade proporciona o elemento exclusivo: a liberdade. Com ele o homem expressa sua vontade individual além do divino em si mesmo, segundo passagem do “Espírito do cristianismo e seu destino”: “a atividade pressupõe um objeto, sob o qual se atua; mas o efeito do espírito é a supressão do mesmo. O manifestar do divino é apenas um desenvolvimento, na medida em que isso suprassume o oposto, representa-se a si mesmo na união” (HEGEL, 2013, p. 462).

Com isso, Taylor visualiza nesta expressão a superioridade em relação a todas as outras atividades, porque é executada apenas pelo homem: “Assim, a mais alta atividade expressiva é o veículo da visão e do sentimento juntos, e é por isso que a linguagem, não apenas em suas origens, mas em suas funções, é contínua com a arte” (TAYLOR, 2005a, p. 21).³⁵ Portanto, tal atividade é superior porque permite ao homem expressar o divino em si mesmo, além de expressar sua vontade individual quanto àquilo que ele ambiciona ou ao que o angustia. Conforme o próprio autor, a arte é a atividade superior de expressão distintivamente humana, pois dentre aquilo que manifesta em seu conteúdo, somente ela possui a forma que reúne percepção e sentimento, apontando, dessa forma, para algo além de si mesma.

³⁵ “Thus, the highest expressive activity is the vehicle of both vision and feeling together, and this is why language, not only in its origins but in its highest functions, is continuous with art.”

4 RELIGIÃO E ARTE NO JOVEM HEGEL

Será exposto neste capítulo a investigação de Habermas ante os textos teológicos de Hegel. Como o presente trabalho concentra-se nos estudos que convergiram para aquilo que foi dado como o problema da filosofia hegeliana em sua juventude, isto é, da fragmentação na razão, será feita a análise sobre a questão da religião e da arte, considerando a perspectiva desta última como ato unificador. No livro *O discurso filosófico da modernidade*, será feito exame com o auxílio dos textos de juventude para demonstrar como Hegel compreende o que ele denominou como “novos tempos”. A investigação que Habermas propõe é posta sob a circunstância da modernidade cujos aspectos encontram-se cindidos e que insiste em recusar aos critérios de orientação fornecidos pelo passado.

No início deste capítulo o objetivo será o de tratar a questão teológica na qual Hegel se dedicou em sua juventude como meio de solucionar a cisão dos aspectos da modernidade; para isso os principais textos analisados, além da obra citada de Habermas serão: *Escritos de juventude*, na parte que trata do estado de necessidade da filosofia (*Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e o de Schelling*), e também será utilizado o manuscrito do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. Sob a óptica de Habermas o problema da modernidade será examinado tendo como base textos do jovem Hegel, em que expõem as razões pelas quais a religião cristã não conseguia mais atender às exigências dos tempos modernos, transferindo à arte essa função.

Na última subseção será analisada a nova posição da arte no mundo moderno: o de elemento passível de reunificação frente à cisão na razão. Partindo da perspectiva dos aspectos cindidos da modernidade, Habermas examina a importância da arte, no terceiro tópico do segundo capítulo de seu livro, como instrumento pensado por Hegel e seus companheiros de Tübingen, de modo a reunificá-los. Portanto, a partir desse problema e com base nos textos de juventude, serão verificadas as condições de possibilidade que a ideia de beleza possui em acabar com as aporias da modernidade.

4.1 Religião e modernidade em Hegel: reconfigurando a arte

O objetivo desta parte do trabalho é o de investigar nos textos escritos da juventude de Hegel como a arte aparece quase sempre vinculada ao tema da religião, em que é demonstrada a união como harmonia, em outras palavras, a união no belo, como pode ser visto já no

“Programa sistemático”: “Enquanto não tornarmos as Idéias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o *povo*” (HEGEL; HÖLDERLIN; SELLING, 1984, p. 43). Ele inaugura a perspectiva da religião como mitologia, em que a vincula tanto à sensibilidade como ao entendimento, procurando resposta às cisões no mundo moderno. Na perspectiva de Habermas (2000), esse problema atingiu um nível que Hegel fez dele mais que questão filosófica, passou a tratá-lo como o *problema fundamental* de sua filosofia.

Diante desse problema, Hegel expõe em seus textos de juventude a questão sobre as cisões da modernidade. Habermas detalha essa questão em seu livro *O discurso filosófico da modernidade* (2000), deixando clara a inquietação que causava em Hegel, a ponto de tê-la como o problema de sua filosofia: “O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como ‘a fonte da necessidade da filosofia’” (HABERMAS, 2000, p. 24). Isso aconteceu, porque na visão de Habermas, Hegel foi o primeiro filósofo que constatou a estranheza e recusa com a qual os aspectos dos tempos modernos tinham em relação às orientações normativas do passado.

Na concepção de Habermas, os textos de Hegel produzidos em Tübingen expressam sua preocupação com as cisões da modernidade, com sua estabilidade fundamentada em seus próprios conhecimentos, sendo perceptível na crítica à religião e ao seu tempo. A combinação para realizar essa crítica, que reúne sensibilidade e entendimento, externaliza o fato do quanto a teologia já não possui mais os poderes para atender às exigências da modernidade ávida pelo novo. A mitologia da razão pensada por Hegel mostra a arte como o elemento que irá se transformar no principal componente para a religião popular, segundo o manuscrito programático. A arte, para ocupar o lugar reunificador que um dia foi o da Igreja, deve se tornar uma e confiar no potencial que possui para unir as rígidas condições de possibilidade e limites do conhecimento aos mais variados modos do saber sintetizados pela imaginação.

Para examinarmos a arte como nova religião devemos antes tratar da nova abordagem que Hegel propõe. Em seus anos de formação no Seminário protestante de Tübingen, a perspectiva dada é aquela que trata da racionalidade e moralidade no cristianismo. Na seguinte passagem do texto “*Estado de necessidade filosofia*”, de seu livro *Diferença entre o sistema de filosofia de Fichte e o de Schelling*, Hegel expõe como ocorre o desenvolvimento e entrelaçamento na vida moderna:

A suprema perfeição estética — tal como se dá a si mesma forma em uma religião determinada, na qual o homem se eleva acima de toda cisão, observando como a liberdade do sujeito e a necessidade do Objeto desaparecem no Reino da Graça — não

tem sido mais eficaz que até um certo nível de formação cultural e de um modo geral, nas pessoas comuns. (HEGEL, 1989, p. 15).¹

Assim como no “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, Hegel deixa clara a ideia de uma nova religião fundamentada na Ideia de beleza. Ele explica a religião idealizada em seu manuscrito a partir do que encontrou na modernidade, quando a tomou como problema a ser solucionado: o das cisões de seus aspectos.

Hegel explica que a religião determinada dá forma a si mesma, desse modo estará como suprema perfeição estética, uma vez que ela proporciona ao indivíduo sua evolução, na medida em que a religião o coloca acima de toda divisão. Esse contexto estético-religioso permite elevar-se acima da oposição entre razão e sensibilidade ou entre pensamento e imaginação, alçando-se à visão em que a oposição entre sua liberdade e a necessidade do Objeto desapareçam neste que Hegel denomina “Reino da Graça”. Acontece que esse reino não consegue ser eficaz para além da formação cultural, a qual exige mais que aquele desenvolvimento encontrado em um povo determinado.

Esse impasse que Hegel aponta para a evolução cultural ocorre porque todo desenvolvimento tende a se dividir em função de maior e melhor conhecimento, conforme as três Críticas de Kant. Isso traz em si a contraparte dos esforços da vida por ter que fazer novamente o nascimento da harmonia, perdida sempre que a evolução atinge a maior potência de si mesma. Em suas palavras:

Quanto mais a formação cultural se estende, quanto mais variado se faz o desenvolvimento das exteriorizações da vida, nas quais a cisão pode ser entrelaçada, mais ela se torna potência de si mesma, mais se torna firme em sua santidade climática e muito mais alienada se torna para o todo da formação cultural e mais irrelevantes são os esforços da vida para fazer nascer novamente a harmonia. (HEGEL, 1989, p. 14).²

Quanto maior o conhecimento mais variado ele tende a ser, fazendo com que haja desenvolvimento não apenas individual como também solitário das exteriorizações da vida. Agregada a elas está a cisão, que quanto maior ela se torna, mais poder proporciona à formação cultural, isto é, os aspectos da divisão da modernidade não somente são imprescindíveis aos seus próprios critérios como são a fonte de sua intensidade.

¹ “La perfección estética suprema — tal como se da a sí misma forma en una religión determinada, en la cual se eleva el hombre por encima de toda escisión, viendo cómo la libertad del sujeto y la necesidad del Objeto desaparecen en el Reino de la Gracia — no ha podido ser eficaz más que hasta un cierto nivel de formación cultural y de un modo general, o en el pueblo llano.”

² “Cuanto más se extiende la formación cultural, cuanto más variado se hace el desarrollo de las exteriorizaciones de la vida, en las que puede entrelazarse la escisión, tanto mayor llega a ser su potencia, tanto más firme su santidad climática y tanto más ajenos al todo de la formación cultural y más irrelevantes se hacen los esfuerzos de la vida por hacer nacer de nuevo la armonía.”

Nesse texto, Hegel critica os sistemas filosóficos de Fichte e de Kant, ao mesmo tempo em que procura encontrar a autocompreensão da modernidade expressa neles. Sua crítica se direciona às oposições filosóficas entre razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, saber e fê, cujo objetivo é responder à crise que se encontra nos aspectos condidos (HABERMAS, 2000, p. 32). No entendimento de Habermas, a análise que Hegel tece do idealismo objetivo é o caminho pelo qual este enxerga a certificação do próprio conceito de modernidade. Há também nesse texto a rememoração da França cartesiana, que aqui ele denominou de “santidade climática” devido à forma de reflexão fixa, dada como mundo de essência pensada e pensante oposto ao mundo real, em que a sua firmeza racional traz como consequência maior alienação.

O resultado de todo esse desenvolvimento das mais variadas exteriorizações da vida é a alienação em relação ao todo da formação cultural de um povo. Em decorrência desse desenvolvimento os esforços que a vida realiza em proveito da unidade harmoniosa se tornam irrelevantes, pois a todo momento surge mais algum aspecto do conhecimento, surge mais alguma divisão na razão.

Retomando o entendimento sobre a religião, Hegel vê que a possibilidade da objetividade prática, como fonte da razão, se encontra na necessidade subjetiva em reunir a moralidade e os desejos. Ele visualiza o sistema kantiano como conteúdo da religião em sentido objetivo, uma vez que se acredita naquilo que se crê. Para isso, Hegel acredita que a religião tenha vida de acordo com o princípio moral, o que a torna subjetiva, satisfazendo assim a necessidade da razão em promover a moralidade, conforme os *Escritos de juventud*: “O Estado não pode exigir moralidade de seus cidadãos enquanto Estado, mas apenas como entidade moral” (HEGEL, 1978f, p. 98).³

Desse modo, ele visualiza na religião o melhor meio para que o Estado alcance seu fim para além da mera legalidade, tem a perspectiva de que as instituições religiosas consigam promover a moralidade como ideia em si mesma. O fundamento que Hegel propõe para essa tarefa se encontra na legislação moral, desenvolvida por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), de acordo com Beckenkamp:

Segundo essa concepção, um sujeito racional é capaz de se dar a si mesmo uma lei (a lei moral), baseando-se a autoridade dessa lei em sua própria razão. Correspondendo à autonomia na legislação moral, Kant admitira uma religião puramente racional, na qual a lei moral, assumida de forma autônoma pela vontade, é representada como lei divina (BECKENKAMP, 2009, p. 113).

³ “El Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos en cuanto Estado, sino solamente en cuanto entidad moral.”

Sendo assim, Hegel faz com que a religião tenha caráter subjetivo ao ver na legislação moral a lei divina, defendida por Kant, que está a serviço das ideias como descrito em seu “Programa sistemático”.

Contudo, a visão que Hegel demonstra para uma religião racional é aquela cuja capacidade é o de reunificar os aspectos cindidos da modernidade. A partir das condições e circunstâncias criadas por ela, Hegel constata a insuficiência da legislação moral para tratar da cisão e com isso concebe a ideia pura do sujeito que se submete à lei moral, imposta a partir de sua interioridade. Habermas observa isso em sua análise e então percebe que à lei é necessário sensibilidade, conforme segue: “A totalidade ética, que não oprime nenhuma força e possibilita o igual desenvolvimento de todas elas, será inspirada por uma religião instituída poeticamente” (HABERMAS, 2000, p. 47). Nessa passagem é verificado como religião que reunificará tudo deve ser formada, ela deve ter em si mais do que a legislação moral, deve ter amor.

Em sua análise, Habermas observa que a moralidade não consegue elevar-se acima da separação, já que para Kant é justamente a sua divisão que submete o singular ao universal fazendo com que a necessidade da união seja desconsiderada. Na visão de Hegel essa fragmentação deve ser superada, uma vez que na figura de Jesus está encarnada não só o princípio da moralidade como se encontra nela o princípio do amor. Beckenkamp realiza uma análise pormenorizada em que trata da moralidade kantiana como a perpetuação da separação:

Se em Berna a moralidade kantiana era tratada pelo que a distingue da mera legalidade, como característica do espírito judaico, agora ela passa a ser tratada pelo que tem em comum com esse espírito, a saber, sua insistência na lei e na necessidade da subjugação dos impulsos naturais à lei da moralidade. (BECKENKAMP, 2009, p. 142)

Em sua perspectiva, Beckenkamp constata que para Hegel tanto a lei judaica como a filosofia kantiana possuem em seu cerne a divisão, seja ela entre homem e natureza ou entre universal e singular. Ao observar essa semelhança, Hegel procura superar essa separação através do princípio da união e para isso examina a vida de Jesus, posto que a lei judaica, criticada por este, se fundamenta na oposição entre o singular e o universal.

Hegel expõe como objetivo da religião atingir o divino, que se encontra unido de forma que não há distinção entre sujeito e objeto, segundo passagem de seu texto: “Lá onde sujeito e objeto — ou liberdade e natureza — se pensam unidos de tal maneira que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto não são separáveis, lá se encontra o divino; tal ideal é o objeto de toda

religião. Uma divindade é sujeito e objeto ao mesmo tempo.” (HEGEL, 1978b, p. 241).⁴ Nesta passagem ele demonstra como a moralidade tem seu princípio da separação superado pela religião sob a forma do amor na figura da divindade. Nas circunstâncias dadas, esta não tem conhecimento de separação, pois está acima de qualquer divisão já que o seu amor é pleno e somente nele o sujeito é uno com o objeto.

A religião que Hegel idealiza como aquela que unirá toda a humanidade tem no amor a sua essência e não mais somente na lei: “unicamente no amor somos um com o objeto: aqui o objeto não domina ou é dominado. Este amor, convertido pela imaginação em um ser, é a divindade” (HEGEL, 1978c, p. 241).⁵ Hegel segue expondo como o amor supera a moralidade, pois nela o homem se encontra dividido em um mundo que apresenta as mais variadas exteriorizações de vida, ainda que venere a divindade. Com essa inclusão à moralidade, o homem está unido consigo mesmo, encontra-se em si próprio e assim a religião é suprimida por se tornar uma com ele.

Conforme transcrição acima, a religião que tinha como essência apenas a lei, ao ter adicionado o amor converte o ser através da imaginação, fazendo com que este se torne divindade. Dessa forma o amor não se encontra em oposição ao ser, agora ele é uno. Hegel, inclusive, cita o *Fedro*, de Platão, para tratar da relação entre a divindade e a beleza.

No manuscrito do “Programa sistemático” para que a ideia de beleza seja retomada em seu sentido pleno e superior, Hegel faz alusão ao sentido que Platão concede a ela: “[...] a Idéia da *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42).⁶ Já no *Escritos de juventude*, ele explicita como essa ideia une tudo ao constituir a relação entre divindade e beleza:

O neófito (Platão, Fedro) que anteriormente desfrutava da visão completa da eterna beleza, está impressionado inicialmente quando vê um rosto quase divino, que é uma boa imitação da beleza ou uma ideia incorpórea, e lhe percorre um tremor desde o início; então observa com mais atenção e venera [então] o amado como a um Deus. (HEGEL, 1978c, p. 243).⁷

⁴ “Ahí donde sujeto y objeto — o libertad y naturaleza — se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez.”

⁵ “Únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad.”

⁶ Sobre este texto, confira outras informações, mais adiante, no Capítulo 3, nota 2.

⁷ “El iniciado (Platón, Fedro) que antes gozaba de la visión completa de la belleza eterna, se sobrecoge inicialmente cuando ve un rostro casi divino que es una buena imitación de la belleza o de otra idea incorpórea, y le recorre un estremecimiento de los del principio; luego mira con más detención y venera [entonces] al amado como a un Dios.”

Neste ponto, Hegel explicita a forma pela qual o ser se torna divino, tendo como *medium* a imaginação de seu amante. O amor é elemento imprescindível na relação entre a divindade e a beleza, porque inicialmente a religião tomada apenas por sua lei não possui as condições necessárias para se unir ao ser. Hegel, então, demonstra que na figura de Jesus ao falar da boa nova, da palavra de seu Pai, incorpora esse novo elemento à lei e atenta-se para o fato de que ele não se coloca na posição contrária a ela, fazendo com que Este e a religião sejam um só. Desse modo, o amor encarnado no ser através da imaginação passa a ser visto como divindade pela pessoa que pensa e vive a beleza.

Essa tentativa foi esforço de solucionar os mais diversos aspectos os quais a modernidade contém em si, que Habermas constatou e expôs em sua investigação: “Às positivities da fé e às instituições políticas, e principalmente à eticidade cindida, corresponde o *dogmatismo* da filosofia kantiana” (HABERMAS, 2000, p. 48). Junto aos seus companheiros de seminário, Hegel procura resolver o que ele entendeu como o problema dessa filosofia; ela concede à diversidade de um mundo, que é desintegrado em si mesmo, a determinação objetiva de substancialidade e pluralidade a qual o homem reflete e a projeta para fora. Na análise de Habermas, os estudos de Hegel conferem às instituições de seu tempo falsa identidade porque proporcionam ao homem a ilusão de unidade.

Ainda segundo Habermas, essa ilusão se faz presente devido à identidade que o *dogmatismo* da filosofia kantiana proporcionou às cisões na razão: “E o que vale para a unidade do subjetivo e do objetivo no conhecimento, vale igualmente para a identidade do finito e do infinito, do singular e do universal, da liberdade e da necessidade na religião, no Estado e na moralidade.” (HABERMAS, 2000, p. 49). Em sua concepção essa identidade é incompleta porque não consegue fazer-se absoluta, quer dizer, são fixadas em relações de poder.

Pensando as experiências de crise, no início de suas investigações, o jovem Hegel visualiza no cristianismo primitivo a saída ao problema da cisão. Para isso, ele expõe em um de seus fragmentos republicanos a substituição da divindade, que é exterior ao homem, pela fé na humanidade para conseguir sair da vida fragmentada, sob o disfarce de opressão em que se encontra o povo: “A certeza interior da fé em Deus e na imortalidade tem que ser substituída por garantias externas, pela fé em pessoas que conseguem elaborar a convicção de que entendem melhor estas questões” (HEGEL, 1978d, p. 39).⁸

Diante da miséria em que se encontra o povo, Hegel apresenta o abandono do povo por si mesmo e por todos os deuses, uma vez que a exterioridade divina não lhe permite ter a fé em

⁸ “La certidumbre interior de la fe en Dios y en la inmortalidad tiene que sustituirse por seguridades externas, por la fe en personas que lograron crear la opinión de que entienden más en estos asuntos.”

si mesmo. Como saída a este impasse, ele expõe que em tal circunstância o povo deve ser induzido à compreensão da moralidade, ou seja, do entendimento no qual o sujeito é capaz de conferir a si mesmo uma lei. Através dela as condições de fundamentar a fé estarão na capacidade do indivíduo em sujeitar-se a uma lei imposta por ele mesmo, superando assim, a certeza de um Deus como exterioridade.

Hegel continua com sua análise ao colocar na figura de Jesus o exemplo da moralidade máxima, quando fazia da obediência à lei sua ação moral. Convertido em objeto de admiração, Jesus — como o Filho de Deus — reestabelece a virtude perdida em meio à opressão imposta pelos romanos quando demonstra a fé baseada na moralidade: “Sua fé pode ser baseada unicamente em um indivíduo; só pode contar com uma pessoa que lhe serve como exemplo, que é o objeto de sua admiração” (*Ibid.*, p. 39).⁹ Desta maneira, ele demonstra a decadência da virtude que já não se fazia mais presente, pois a grandeza do império romano estava em pleno declínio. Para recuperar a virtude, Hegel observa que o cristianismo primitivo propaga o belo da natureza humana, que é o reconhecimento da capacidade humana do outro em si mesmo.

A partir do cristianismo a ação realizada apenas como dever moral passa a ganhar o elemento que torna possível a ideia de dignidade própria e verdadeira: o amor. Na visão de Hegel a moralidade passa a ser amor, segundo a seguinte passagem: “Na vida privada, nosso interesse supremo tinha que ser o amor à vida, o enriquecimento do mesmo e do conforto (que, integrado em um sistema de astúcia, eles constituíam nossa moral)” (HEGEL, 1978d, p. 40).¹⁰ Com isso, Hegel demonstra como todo um sistema baseado na exterioridade divina, que ditava toda virtude e suscitava a consciência incapaz de basear a moral na própria interioridade, será superado pela dignidade independente.¹¹

Habermas aponta em sua pesquisa como Hegel propõe a totalidade para a modernidade, procurando estabelecer a relação entre esta e a decadência do período helenístico: “Com isso, para a fatal reconciliação da modernidade em conflito, Hegel pressupõe totalidade ética que não nasceu do solo da modernidade, mas *retirou* de um passado idealizado da comunidade religiosa do cristianismo primitivo e da *pólis* grega” (HABERMAS, 2000, p. 44). Para a razão que se encontra cindida, Hegel vê a unificação sob a forma de “amor” e “vida”, conforme o

⁹ “Su fe puede basarse únicamente en un individuo; sólo puede apoyarse en una persona que le sirva de ejemplo, que sea objeto de su admiración.”

¹⁰ “En la vida privada nuestro interés supremo tenía que ser el amor a la vida, el embellecimiento de la misma y la comodidad (que, integrados en un sistema de astucia, constituían nuestra moral).”

¹¹ A oposição entre a lei judaica (lei positiva) e a subjetividade, sublinharia, para Hegel, o desprezo que Jesus demonstrava pelos mandamentos objetivos ao priorizar o aspecto subjetivo: “[...] em relação às leis judaicas puramente objetivas Jesus opunha o sentimento, o subjetivo e o amor” (OLIVEIRA, 2016, p. 43).

cristianismo primitivo. Ele tem em sua essência unir comunidades históricas nas quais seus componentes estão em igualdade entre si, pois não há mestre e seus seguidores, todos são irmãos, todos são filhos de um só Deus.

Conforme esse raciocínio, Habermas cita a religião popular para desenvolver a ideia de totalidade ética como forma idealizadora das comunidades: “*Enquanto religião popular, ela está entrelaçada com os traços ideias da época clássica, não apenas de modo ilustrativo, mas também indissolúvel*” (*Ibid.*, p. 45). Seguindo esse raciocínio, também há o aspecto da modernidade exposto pela religião, pois, segundo Lima Vaz, também se refere à razão, ou seja, no sentido de crença pensada, isto é, a ética nos tempos modernos (VAZ, 2014, p. 249). A questão da religião popular é que traz consigo o estar a serviço das ideias, quer dizer, instituir crença que seja pensada, crença ou fé racional. O problema para a modernidade é que ela se recusava a ter como exemplo de orientações normativas seu próprio passado, já que havia conquistado a consciência de si em suas crises de autofundamentação. Como uma das questões deste trabalho é a da reunificação dos seus aspectos através da reformulação do espírito do cristianismo, Hegel à medida que aprofunda seus estudos renuncia a esta solução.

Reunidos em Tübingen, Hegel, Hölderlin e Schelling tratam de esboçar a solução ao problema da modernidade inserindo o elemento que assim como o conceito de sociedade inspirado na civilização da Grécia antiga, esteve voltado até este momento para o passado: a arte. Inspirada nas ideias de Schiller, ela está no papel revolucionário e social por formar o povo, por proporcionar-lhe conhecimento, dito de outra maneira se encontra em posição ativa no mundo. A arte deixa de ser objeto de dominação nas mãos da Igreja e do Estado para servir-se como instrumento de iluminação e agora, sob a concepção de Hegel, aponta para o futuro, uma vez que possui também função crítica.

Para que a arte chegue nesta posição será necessário que se desvincule da Igreja, permitindo a função de estética em si mesma. Para o jovem Hegel a arte se encontra associada à religião, que por sua vez é o primeiro elemento o qual ele vê como solução à cisão dos aspectos da modernidade. Beckenkamp (2009, p. 150) demonstra como a religião tem função de reunificação quanto aos problemas do mundo moderno nos estudos de Hegel: “‘Crer’ é a maneira pela qual uma união harmoniza uma antinomia presente em nossa representação. A unificação é a atividade; esta atividade refletida [pela reflexão] como um objeto é o crido” (HEGEL, 1978c, p. 243).¹²

¹² “<<CREER>> es la manera en que una unificación que unifica una antinomia está presente en nuestra representación. La unificación es la actividad; esta actividad reflejada [por la reflexión] como objeto es lo creído.”

Nessa passagem, Hegel inclui o elemento “fé” da religião como o meio para ligar os opostos no indivíduo. Ele trata essa unificação como atividade que ocorre no âmbito da reflexão, produto dos tempos modernos. A peculiaridade quanto a esta atividade é que Hegel coloca o objeto de estudo no âmbito da religiosidade, pois nele é dada a fé.

Os textos de juventude põem a fé como o elemento que unificará os aspectos cindidos da modernidade, como constata Beckenkamp ao investigar o período de Frankfurt, quando citou o fragmento acima: “Neste fragmento de fins de 1797 ou início de 1798, a representação da união aparece na forma da fé, na qual a atividade da união é representada como objeto em que é refletida essa mesma atividade” (BECKENKAMP, 2002, p. 151). Ele confere a essa representação religiosa a união do sujeito e do objeto, cujo fundamento Hegel encontra na filosofia fichtiana. Nessa, a compreensão da união está “como um dever-ser, que assume a forma da existência tão-somente na fé” (*Ibid.*, p. 151). Baseado nesse sistema, Hegel não se contenta com apenas o dever-ser, ele quer atingir a ordem do ser, e para isso, como fizera Hölderlin, trata de demonstrar o que a união efetivamente é.

Hegel destaca em seu texto “Fé e saber”, a união em si mesma como atividade do próprio ser, segundo a análise de Beckenkamp (2002, p.152): “Unificação e ser são sinônimos; em cada sentença a cópula ‘é’ exprime a unificação do sujeito e do predicado: um ser. [Ele] o ser somente pode ser crido; o crer pressupõe um ser” (HEGEL, 1978c, p. 244). Neste passo, Hegel destaca a igualdade entre o ser e a unidade. Com isso, a ideia é que não há oposição alguma entre os dois, pois na unidade está o ser, como unificação entre o sujeito e o predicado, e ele mesmo já é a unidade porque é pressuposto pelo crer.

Esse raciocínio faz com que o cristianismo ganhe interesse renovado, pois nele há fé que não é positiva, quer dizer, a união não é apenas a crença em algo representado do que se acredita. Esse tipo de fé pode ser encontrado no cristianismo primitivo, em que as comunidades se caracterizavam pelo amor mútuo, ao contrário do que a religião judaica a qual Hegel associa ao pensamento moral kantiano e fichtiano à positividade, conforme seguinte passagem:

Na religião positiva, o existente, a unificação é apenas uma representação, algo pensado. “Eu creio que existe” significa: eu acredito na representação, eu acredito que me represento alguma coisa, eu acredito em algo crido (Kant, divindade); filosofia kantiana, religião positiva (*Ibid.*, p. 246).¹³

¹³ “En la religión positiva, lo existente, la unificación, es sólo una representación, algo pensado. «Yo creo que existe» significa: yo creo en la representación, yo creo que yo me represento algo, yo creo en algo creído (Kant, divinidad); filosofía kantiana, religión positiva.”

Segundo esta passagem, Hegel demonstra que a representação da religião positiva não consegue transpassar os limites do pensamento. Além disso, ainda há o fato de que ele próprio se encontra separado do indivíduo, pois na religião positiva o existente é apenas algo que pensa, seu pensamento não é ele mesmo. A convicção do indivíduo está na representação de ser algo, de crer em alguma coisa exterior a si.

Nas suas leituras acerca do cristianismo, Hegel procura o modo de superar a oposição entre o finito e infinito na figura de Jesus: o ser que se tornou o glorificado, em que a relação entre o homem e o divino foi superada pela consciência da unidade ao eliminar as imposições propostas por autoridade divina exterior aos homens.

Habermas trata dessa questão na seguinte passagem: “Por isso Hegel substitui a oposição abstrata entre finito e infinito pela autorrelação absoluta de um sujeito que alcançou a consciência de si da sua substância, que traz *em si* tanto a unidade quanto a diferença do finito e do infinito” (HABERMAS, 2000, p. 49). Com esta passagem Habermas compreende que põe fim nas oposições contidas no sujeito expressas nos aspectos da modernidade, tratadas por Hegel.

Para melhor compreensão da fragmentação dos aspectos da modernidade, no manuscrito está explícito que Hegel põe à frente a ideia de humanidade para desenvolver o ato estético como aquele que unirá tudo (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42). Esta ideia é bastante similar à que Schiller trata em sua décima carta, em que a beleza possui o poder de recuperar o homem do desvio de seu destino na seguinte passagem:

Pelo conteúdo de minhas cartas anteriores, estais portanto de acordo e convencido comigo de que o homem pode distanciar-se de sua destinação por duas vias opostas e que nossa época marcha sobre ambos os descaminhos, vítima aqui da rudeza, acolá do esmorecimento e da perversão. A beleza deverá recuperá-lo deste duplo desvio. (SCHILLER, 1995, p. 57)

Como a ideia de unificação se fundamenta agora na arte, sob a concepção de Schiller, a verdade a ser compreendida não pode mais ser encontrada na religião. A modernidade proporciona descaminhos ao homem que o levam a todos os lugares menos ao que deve ser o seu destino: alcançar a verdade.

Quando Hegel cita a ideia de humanidade, como aquela que portará o ato unificador através da razão, que nada mais é do que um ato estético, é porque ele concorda com o entendimento de Schiller. Este expõe que a condição necessária de humanidade está para além da experiência, pois ela limita-se a estados isolados de homens isolados. Para Schiller somente o caminho transcendental proporcionará a distância indispensável dos fenômenos para que

possa se deter no campo dos conceitos no qual se atinge o absoluto e o permanente, isto é, a verdade: “mas é que nos empenhamos por fundamento sólido do conhecimento, ao qual nada mais deve abalar, e quem não se atrever para além da realidade nunca irá conquistar a verdade” (*Ibid.*, p. 61).

A partir da demonstração de *o conceito racional puro da beleza*, de Schiller, Hegel fundamenta o manuscrito do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. Schiller afirma que a possibilidade da natureza sensível-racional estaria unicamente na palavra beleza através da abstração. Acontece que o homem vive na realidade a qual o equilíbrio e a unidade jamais poderão ser alcançados, uma vez que naquela o predomínio de elemento sobre outro será sempre o seu resultado.

Para superar esse impasse e assim Hegel desenvolver sua resposta ao problema da cisão nos aspectos da modernidade, ele investiga em Schiller a realidade, em que é proposta a dupla beleza: “A beleza na Idéia, portanto, é eternamente una e indivisível, pois pode existir somente um único equilíbrio; a beleza na experiência, contudo, será eternamente dupla, pois na *variação* o equilíbrio poderá ser transgredido por uma dupla maneira, para aquém e para além” (SCHILLER, 1995, p. 87). Essa *variação* que Schiller cita se refere ao que de mais alto a experiência pode atingir entre os princípios do sensível (campo da sensibilidade) e do formal (âmbito da legislação). Para ele, a dupla beleza resolve o problema ao corresponder à dupla carência humana situada “nos juízos do homem sobre a influência do belo e na avaliação da cultura estética” (*Ibid.*, p. 89).

É com o conceito de beleza conferido por Schiller que Hegel tem pela primeira vez algo que pode não ter ocorrido a espírito humano algum quando afirma que temos de construir nova mitologia com a particularidade dela estar subjugada às Ideias, isto é, segundo a determinação da razão (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43). A ideia da qual Hegel trata aqui é baseada no equilíbrio mais perfeito entre realidade e forma, conforme a décima sexta carta de Schiller.

A partir do conceito dessa Ideia, as espécies de efeito dissolvente e de tensão da beleza devem ser apenas uma. Se a primeira mantém em seus limites o impulso sensível e o formal, a segunda garante a ambos sua força. A razão garante os limites e a possibilidade do que pode ser conhecido pela sensibilidade e formalidade, a beleza possui a força para reconciliá-la, uma vez que é o produto mais puro do condicionamento mútuo entre suas espécies.

Dessa forma, Hegel fundamenta suas ideias de forma que direcionem ao correto juízo da mitologia da razão. Estando a serviço das ideias, essa mitologia possui as condições de reunificação para as cisões dos aspectos da modernidade, que procura em seus próprios

fundamentos as orientações normativas para se estabilizar. Sem modelos aos quais possa recorrer, que não seja aqueles produzidos pela sociedade dos novos tempos, Hegel projeta na arte a função de reunificação e crítica ao mundo moderno.

Para isso, é necessário que a mitologia da razão tenha na estética sua direção voltada ao futuro e não mais ao passado. Se a modernidade é o momento no qual seu tempo é diluído em sua própria atualidade, a arte não possui condições alguma de permanecer voltada ao passado, de continuar imitando a natureza divina se as circunstâncias lhe exigem que vislumbre o futuro. Para que a arte possua as condições de reunificação da razão na razão, o jovem Hegel vê como necessário que ela se desvincule da religião, deixando de ser seu instrumento para ocupar o lugar central na modernidade, e assim tornar-se religião sensível: “Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes dizerem que a grande massa precisa ter uma *religião sensível*” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43).

Segundo a concepção de Habermas, para Hegel, a religião alcançou sua interioridade absoluta com o protestantismo, separando-se do pensamento mundano do Iluminismo. Com isso, a reflexão se introduz na religião, dando lugar à sensibilidade piedosa, fazendo com que Hegel pensasse que não apenas o povo, mas o filósofo também precisasse de nova religião, em que a sua mitologia fosse racional. Ela está a serviço das Ideias, tomadas em seu sentido superior: o de beleza, o de senso estético.

4.2 Arte e religião: crítica ao mundo moderno

Para redigir sua resposta à crise pela qual a modernidade passa, Hegel inicia no manuscrito do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” — pelo que se encontra nele, uma vez que é um fragmento — com a questão que se remete ao ser moral: “Como tem de ser um mundo para um ser moral?” (*Ibid.*, p. 42). Nas investigações de Habermas, a moral não teria lugar entre as relações do Estado moderno se não estivesse inserida na religião, resultado este obtido em suas leituras dos textos do jovem Hegel, conforme afirmamos na seção anterior. A partir dessas investigações, esta seção tem como objetivo analisar quais condições e circunstâncias foram dadas à arte para que a sua função crítico-utópica tornasse real a reunificação dos aspectos cindidos da modernidade.

Em seu livro *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas afirma que: “A moral, mediada pela religião, só seria capaz de ‘entrelaçar-se entre todas as relações do Estado’ se a religião racional se apresentasse publicamente em festas e cultos, associando-se a mitos e dirigindo-se ao coração e à imaginação” (HABERMAS, 2000, p. 39). Um dos fundamentos

para a religião racional é o fato de que a sua moral possui o valor do homem como diferencial diante das religiões, dadas por Hegel como “positivas”, as quais tinham como base apenas a autoridade.

Desse modo, a religião que Hegel idealiza permite à razão a forma objetiva, desde que sob as condições da liberdade política; essas condições produzem e nutrem pensamentos grandiosos, pois andam de mãos dadas com a liberdade. A racionalidade na religião é necessária para torná-la sensível não apenas à grande massa, mas também ao filósofo.

Por sua vez, no artigo de Miriam Madureira “*El arte antes del fin del arte*” (2009), já abordado anteriormente neste trabalho, encontra-se esboçada a análise sobre o vínculo que a religião possui com a sensibilidade e o entendimento, referindo-se ao que o jovem Hegel propõe ao problema das cisões dos aspectos da modernidade. Neste, é investigado o aspecto sensível na religião, que servirá de *medium* para o caráter estético, o qual sem ele Hegel não veria possibilidade alguma de cumprir a tarefa de reunificação na razão. Madureira constata que nos textos de juventude não há análise fundamentada apenas na relação do sujeito com a razão prática, neles existem também a investigação baseada na subjetividade como sensibilidade.

Nos estudos de Madureira há o destaque de três aspectos para a criação da religião popular, idealizada no manuscrito: “I. Suas doutrinas devem estar fundadas na doutrina universal. II. A fantasia, o coração e a sensibilidade não devem permanecer vazios; III. Ela deve ser constituída de tal maneira que todas as necessidades da vida e as ações públicas do Estado se associem a ela”.¹⁴ (MADUREIRA, 2009, p. 49). Segundo sua investigação, essa forma de religião está inspirada naquela do *Contrato social*, de Rousseau, em que contempla os aspectos subjetivos de si mesma e também sua relação com o todo social.

De posse desses aspectos, a crença idealizada por Hegel passa a ter o caráter de religião pública, uma vez que suas bases se encontram na razão que detém a sensibilidade. O segundo aspecto é aquele que revela a importância da arte, ainda em sua relação com a religião, para que a primeira se encontre tanto no povo como nos filósofos.

Hegel entende que a sensação de unidade da *pólis* grega, forma de sociedade ideal, em sua perspectiva, está no fato de que as mais variadas necessidades da vida se encontravam realizadas nas ações públicas do Estado, representado pelas suas instituições. Para tanto, nos seus anos em Berna ele expõe que:

¹⁴ “I. Sus doctrinas deben ser fundadas en la razón universal. II. La fantasía, el corazón y la sensibilidad no deben quedar vacíos. III. Ella debe ser constituida de tal manera que todas las necesidades de la vida, las acciones públicas del Estado se asocien a ella.”

Toda nação que tem sua própria religião e sua própria constituição, ou que fez plenamente sua aquela parte da religião e cultura que recebeu de outras nações, teve esse tipo de fantasia nacional; tal foi o caso dos egípcios e dos judeus, dos gregos e dos romanos. (HEGEL, 1978f, p. 144).¹⁵

Como exemplo ele procura demonstrar que o coração, a fantasia e a sensibilidade estão vazios até que uma nova doutrina seja associada aos mitos, conforme citação. A mitologia deve estar relacionada às instituições internas e externas do Estado, para que a religião pública venha a fazer parte da realidade do indivíduo e assim rememorar as histórias e façanhas dos heróis na fantasia do povo. Sendo assim, para que a religião consiga se entrelaçar em todas as relações do Estado, isto é, que na prática seja parte da vida é necessário que se faça presente nas festas públicas, nos cultos e nas instituições.

O destaque dado à sociedade clássica da Grécia está para além daquelas do Egito, Roma ou a dos judeus. A unidade que Hegel pretende para a sociedade moderna se inspira na *pólis* grega, devido à consumação das necessidades de vida do cidadão antigo se encontrarem plenamente realizadas nas instituições que representavam o Estado. As outras sociedades aqui citadas pelo filósofo jamais alcançaram tal patamar de perfeição entre aquilo que o indivíduo almeja e sua completa satisfação nas instituições, pois sua condição não era a de cidadão, visto que não participava de decisão alguma a respeito do Estado.

Na concepção de Madureira a relação do caráter crítico da religião com o estético ocorre através dos mitos; a sua função estaria em demonstrar à imaginação o caminho em direção ao belo, permitindo àquela que cumpra seu papel, mesmo que para isso seu caráter tenha que ser o estético. Ela afirma que no fragmento que trata da positividade da religião cristã, todo povo livre possuiria fantasia nacional, conforme seguinte passagem: “O tema central desse fragmento é a necessidade de ‘fantasia nacional’ que todo povo livre teria, mas que os alemães, devido, segundo Hegel, à influência do cristianismo, lhes faltaria: ‘o cristianismo abandonou Walhalla’” (MADUREIRA, 2009, p. 51).¹⁶

Esse fragmento a que Madureira se refere está sob o título “*A fantasia religiosa dos povos*” do texto “*A positividade da religião cristã*” em que trata dos mitos os quais a nova crença deve agregar em si para mostrar à imaginação o caminho ao belo. Ela também observa que Hegel trata da “fantasia política”, uma vez que em sua visão este é tema pertinente para a

¹⁵ “Toda nación que tiene su propia religión y su propia constitución, o que hizo enteramente suya aquella parte de su religión y cultura que recibió de otras naciones, ha tenido esta clase de fantasia nacional; tal fue el caso de los egipcios y de los judíos, de los griegos y de los romanos.”

¹⁶ “El tema central de ese fragmento es la necesidad de una “fantasia nacional” que todo pueblo libre poseería, pero que a los alemanes, debido, según Hegel, a la influencia del cristianismo, les faltaría: “El cristianismo ha des poblado Walhalla”.”

discussão sobre a religião popular. A inspiração que ele busca na modernidade possui sua base na sociedade grega, pois a função da mitologia na religião se relaciona, conforme Madureira: “[...] com uma espécie de reforço do vínculo republicano do cidadão livre com sua pátria”. (MADUREIRA, 2009, p. 51).¹⁷

Hegel liga a questão religiosa ao mito quando sustenta que a forma mais pura da religião racional está na alma do povo, como consta na seguinte passagem:

Na mesma medida em que a fantasia ama a liberdade, também precisa, como fantasia religiosa de um povo, de estabilidade; seu sistema deve estar mais ligado a determinados locais conhecidos do que a momentos temporais. O conhecimento de tais lugares é para as pessoas um teste, ou a prova mais certa da verdade da história que é contada sobre eles. (HEGEL, 1978e, p. 146).¹⁸

Ele toma por base a forte influência que a mitologia grega exerceu sobre aquele povo. Se a inspiração dos gregos está nas lendárias histórias de seus heróis, Hegel afirma que a firmeza da fé dos cristãos católicos se encontra nos milagres de seus santos. Quando ele estabelece essa conexão entre o mito e a religião é porque procura fundamentar uma mitologia da racionalidade, que estando a serviço das ideias tenha como princípio a liberdade.

A ideia de humanidade, concebida por Hegel como aquela que deve se pôr à frente para tratar do problema da cisão, deve estar fundamentada na liberdade. A partir desse ponto é que o ato supremo da razão, como ato estético, deterá todas as condições de reunificação para os aspectos cindidos da modernidade. Para reforçar a ideia de como a fantasia religiosa se propaga em um povo, Hegel explicita em seu texto “*A fantasia religiosa dos povos*”: “Além disso, todo povo se sente especialmente honrado e distingue-se pela atenção particular que essa divindade protetora dedicou a ele; por isso que tal vantagem em relação aos outros povos fortalece o vínculo que tem com ela, como foi o caso dos judeus” (HEGEL, 1978f, p. 147).¹⁹

Diante disso, Madureira constata que nos escritos de juventude de Hegel predominam a perspectiva no caráter estético-mitológico da religião, a função crítica demonstrada no “Programa sistemático”. Para chegar a essa conclusão, ela investiga como Hegel procura demonstrar nesse programa a noção fundamental da ideia de mitologia da razão. Nele,

¹⁷ “Com una especie de refuerzo del vínculo republicano del ciudadano libre con su patria.”

¹⁸ “En la misma medida en que la fantasía ama la libertad, necesita también, en cuanto fantasía religiosa de un pueblo, de estabilidad; su sistema debe estar más vinculado con determinados lugares conocidos que con momentos temporales. El conocimiento de tales lugares es para el pueblo una prueba, o la prueba más cierta de la verdad de la historia que se cuenta sobre ellos.”

¹⁹ “Además, todo pueblo se siente especialmente honrado y distinguido por la atención particular que tal deidad protectora le ha dedicado; por esto tal ventaja con respecto a los otros pueblos fortifica el vínculo que tiene con ella, tal como fue el caso de los judíos.”

Madureira destaca o papel essencial do aspecto prático da razão ao constatar a questão sobre como deve ser constituído um mundo para o ser moral.

Prosseguindo com sua análise, Madureira investiga a “nova religião” que Hegel se refere como a “mitologia da razão”, cujo objetivo está em atender tanto à grande massa como ao filósofo. Nesta análise, a religião se torna sensível quando suprime as necessidades do homem na modernidade, criando assim nova mitologia: a da razão. A base para sua interpretação (MADUREIRA, 2009, p. 54) está no “Programa sistemático”, no qual se afirma a concepção de uma mitologia a serviço das Ideias, quer dizer, submetida ao mando da Razão (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43).

Na citação acima, Madureira investiga o surgimento do caráter prático da religião agora como o da mitologia, que Hegel concebe como problema relevante de seus primeiros escritos. Ela cita mais uma vez a questão posta no início do manuscrito e inclui a relação entre esta e a necessidade de uma mitologia: “a da questão sobre a maneira de como um mundo se constituiria para um ser moral, e na relação presente no texto entre essa questão e a necessidade de uma mitologia da razão” (MADUREIRA, 2009, p. 54).²⁰ Madureira constata que a perspectiva de Hegel é a de mundo moderno que perdeu seu ideal de unidade harmônica, pois desde o início de suas reflexões ele o compara com a *pólis* grega.

Analisando os detalhes da maneira como o “Programa sistemático” é descrito, Madureira compreende que a ideia da formação de igualdade cultural de todas as forças seria uma das funções da mitologia da razão. Para Hegel, o ideal é que a inspiração de uma religião popular seja baseada na religião grega, a qual “todas as necessidades da vida” estariam relacionadas entre si. Ele inspira seu idealismo na *pólis* grega, pois vê nela a unidade harmônica perdida na modernidade em proveito de conhecimento cada vez mais pleno, porém fragmentado.

A valorização da sensibilidade é percebida ao tratar de homens sensíveis, que devem ter religião de igual caráter, com a peculiaridade que ainda não havia ocorrido antes: Nas três críticas de Kant havia um legado histórico de oposição entre a razão e a sensibilidade. Tal herança suscitou a inquietação no pensamento de Schiller que foi a gênese para o “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, pois esses dois elementos ao deixarem suas posições de oposição entre si, passam a atuar em harmonia (*Ibid.*, p. 55), conforme passagem em que Hegel e seus companheiros de seminário afirmam que o povo precisa é do monoteísmo

²⁰ “El de la pregunta acerca de la manera como se constituiría un mundo para un ser moral, y en la relación presente en el texto entre esa pregunta y la necesidad de una mitología de la razón.”

da razão e do coração aliado ao politeísmo da imaginação e da arte (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43).

A partir da análise do manuscrito exposta até agora, Madureira se permite falar da função crítica do estético. Sendo assim, cada vez mais aquele caráter sensível e estético que pertencia à religião, conquista gradativamente sua independência à medida que o jovem Hegel vê na arte as condições de revolucionar e reunificar os aspectos da modernidade. Isto ocorre quando ele percebe o caráter social e crítico da arte voltada ao mundano, que expressa o comum e o trivial em seu conteúdo, deixando para trás sua subserviência ao divino.

Segundo Henrique Claudio de Lima Vaz, em seu livro *A Formação do pensamento de Hegel*, o ponto de partida para o pensamento do Hegel contido no manuscrito, quer dizer, daquele que tem como objetivo um ideal voltado ao sentido prático da ação, é a cultura do ocidente moderno e a sua cisão (VAZ, 2014, p. 246). Madureira, por sua vez, constata que Hegel vincula um mundo para o ser moral à mitologia da razão, em que traça o esboço para um projeto de futuro. Segundo ela, o “Programa sistemático” está muito mais para um ideal a se realizar do que para a nostalgia perdida com a decadência da *pólis* grega.

Segundo Madureira, para Hegel, o Estado moderno deve deixar de existir porque trata os homens como engrenagens:

O autor chega a formular, inclusive, propostas ainda mais concretas, como a de que o Estado deveria “deixar de existir”: “Portanto, temos que ir além do Estado! Porque todo estado tem que tratar os homens livres como engrenagens mecânicas e, como não deveria fazê-lo, deve deixar de existir” (MADUREIRA, 2009, p. 56).²¹

Hegel justifica a eliminação do Estado em função de algo que lhe é superior, isto é, a humanidade. Em sua concepção o Estado é algo mecânico do mesmo modo que a ideia de máquina, logo não são objetos da liberdade. No manuscrito, Hegel destaca o que deve ser digno de objeto para liberdade: apenas aquilo que é tomado por ela como ideia.

A compreensão do que está além de um Estado mecânico pode ser visto na passagem que Hegel trata da igualdade de espíritos, em que não se reprimirá força alguma. No entendimento de Madureira ainda há uma imagem que é remetida a essa afirmação: “[...] uma imagem do que se alcançaria com a mitologia da razão que poderia ser caracterizada como utópica: a noção de ‘um mundo para um ser moral’” (MADUREIRA, 2009, p. 57).²² Desse

²¹ “El autor llega a formular aquí incluso propuesta más concretas, como la de que el Estado deba “dejar de existir”: “Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir”.”

²² “[...] Una imagen de lo que se alcanzaría con la mitología de la razón que se podría caracterizar como utópica: la noción de “un mundo para un ser moral”.”

modo, o Estado ideal descrito por Hegel é aquele em que todos os espíritos são iguais e no qual reina a liberdade, essa é concepção de mundo para o ser moral.

Seguindo sua investigação, Madureira aponta, no “Programa sistemático”, para o início do vínculo entre a filosofia e a estética, com destaque para o último aspecto. Ela entende essa importância ao constatar no manuscrito a discussão sobre a função da arte para Hegel, pois nesse momento há a dissociação parcial entre o estético e o religioso: “Se, por um lado, esses elementos ainda estão ligados à noção da mitologia da razão e da ‘nova religião’, [por outro] possivelmente acontecerá dissociação parcial entre o aspecto estético e o religioso” (*Ibid.*, p. 57).²³ Madureira observa que no início do manuscrito, Hegel associa a ideia de ética à construção de seu sistema completo de ideias, cuja ligação se encontra no núcleo do texto, que é um mundo para o ser moral.

No manuscrito do “Programa sistemático” Hegel destaca, por último, a ideia de beleza como aquela que deterá a reunificação de todas as outras, sendo este o ápice de seu sistema, na concepção de Madureira (2009, p. 57):

Por último, a Idéia que unifica tudo, a Idéia da *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Idéias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*. (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42).

Logo em seguida, Hegel destaca a poesia como a mestra da humanidade, porque a partir da ideia unificadora do todo, ela conquistará dignidade superior e com isso sobreviverá a todas as ciências e artes. Na perspectiva de Madureira a poesia aparece associada tanto ao seu lugar de direito na modernidade, que é o de beleza, como ao de mitologia da razão, no contexto da necessidade de uma religião sensível ao povo e ao filósofo.

Diante disso, a análise de Madureira quanto à função da arte na modernidade é a de crítico-utópica. Em sua compreensão a poesia é o elemento fundamental, pois explica a relação que Hegel deposita na mitologia da razão, segundo passagem do texto: “É precisamente com a ligação entre a poesia, a ideia suprema da beleza, e a mitologia da razão que se explica a relação que tem a função para o jovem Hegel da mitologia da razão em si com a função da arte que caracterizamos como crítico-utópica” (MADUREIRA, 2009, p. 58).²⁴ Através das imagens da bela fantasia, do texto “*A fantasia religiosa dos povos*”, Madureira vê a aproximação que Hegel

²³ “Sí, por un lado, estos elementos siguen vinculados a la noción de la mitología de la razón y a la de una ‘nueva religión’, pasa a ser posible disociar parcialmente lo estético de lo religioso.”

²⁴ “Es justamente con el vínculo entre la poesía, la idea suprema de la belleza y la mitología de la razón que se explicita la relación que tiene la función para el joven Hegel de la mitología de la razón en sí con la función del arte que hemos caracterizado como crítico-utópica.”

faz entre elas e a arte, o que teve como consequência a independência do estético para com o religioso e, conseqüentemente, sua função crítico-utópica.

Ela continua sua explicitação ao se referir à mudança da religião na forma de mitologia na qual adquiriria, conforme evolução dos primeiros escritos hegelianos, cada vez mais um caráter estético. A passagem através da sensibilidade e da fantasia, na concepção de Madureira, de uma nova doutrina vinculada ao estético-mitológico possibilita o surgimento do que Hegel idealiza no “Programa sistemático”: religião-mitológica, isto é, da razão que se permite sensível para ter interesse ao povo e também ao filósofo.

Na interpretação do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, Madureira sustenta que pela primeira vez a arte adquire, além da perspectiva de reunificação dos aspectos cindidos da modernidade, a função de crítica ao seu presente em que: “[...] a possibilidade crítica de um presente que não corresponde à unidade cujas perdas se lamenta, nem ao futuro ideal de um ‘mundo para um ser moral’” (*Ibid.*, p. 59).²⁵ O fundamento para esta nova tarefa da arte está no ideal de harmonia que Hegel se inspirava na *pólis* grega e nos ideais de Schiller, no livro *A educação estética do homem* a ser tratado logo mais sob a óptica de Habermas.

No segundo capítulo de *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas expõe o desenvolvimento da análise de Schiller sobre a modernidade cindida e projeta a utopia estética em que à arte é atribuído papel revolucionário e social. Sob o título “Excursus sobre as cartas de Schiller acerca da educação estética do homem” esta parte do segundo capítulo daquela obra também trata da contribuição de Schiller para o “Programa sistemático”.

A crítica que Hegel profere ao Estado como aquele que trata seus cidadãos como engrenagens tem seu respaldo em Schiller, pois este compreende tal tratamento como efeito colateral do progresso inevitável da sociedade moderna. A leitura de Habermas sobre a educação estética do homem destaca esta passagem, expondo a forma como o Estado se impõe diante de seus cidadãos, segundo o jovem Hegel:

A mecânica de uma engenhosa engrenagem serve como modelo tanto para o processo coisificado da economia, que separa a fruição e o trabalho, o meio e o fim, o esforço e a recompensa, como para o aparelho autonomizado do Estado, que se aliena dos cidadãos, “classificados” como objetos de administração e “subsumidos sob frias leis”. (HABERMAS, 2000, p. 67).

²⁵ “La posibilidad de crítica a un presente que no corresponde ni a la unidad cuya pérdida se lamenta, ni al ideal futuro de un ‘mundo para un ser moral’.”

Habermas rememora a passagem do “Programa sistemático” em que Hegel critica a postura do Estado ao tratar homens livres como engrenagens em proveito de seu funcionamento (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 42). Habermas constata que a análise de Schiller, no único movimento da crítica do trabalho alienado e da burocracia (instituída na forma de Estado) se concentra contra as ciências especializadas, que fazem com que os problemas comuns sejam cada vez mais afastados.

Inspirado na *pólis* grega, Hegel afirma que o Estado deve cessar o tratamento de homens livres como engrenagens e para isso ele expõe a Ideia de beleza como aquela que integrará tudo. Como a unidade da Grécia clássica é apenas ideal diante da sociedade moderna, Hegel procura no cristianismo primitivo a beleza e a encontra sob a forma de comunidade nas seguintes circunstâncias: “Ela, a beleza, é porque está em harmonia, porque é algo divino e através desta comunidade com o divino, aqueles que estão unidos em concordância estão ao mesmo tempo na comunidade de Jesus” (HEGEL, 1978a, p. 358).²⁶

A comunidade a que se refere Hegel está para além da mera comunhão entre os homens, entre suas ideias. O belo da comunidade se fundamenta porque ele o é por estar em uma harmonia que Jesus chama de “O Reino de Deus”, pois é quando “[...] a consciência diversificada dos homens condiz com Um espírito [...]” (*Ibid.*, p. 363)²⁷, tornando-se desse modo divino. É essa união com o divino que caracteriza a mensagem de Jesus, isto é, aqueles que se encontram nesse estado estético estão ao mesmo tempo em sua comunidade.

Essa ideia de harmonia que Hegel propõe à arte é investigada também pelo estudioso Mario Farina em seu artigo “L’estetica del giovane Hegel” (2011). Sua análise centra-se no período que vai de Stuttgart a Frankfurt, em que o pensamento do filósofo tinha como foco os problemas políticos, morais e religiosos. Segundo Farina (2011, p. 62), o questionamento que Hegel põe à beleza tem como objetivo determinar que imagem ela possui frente à fragmentação do mundo moderno.

Na perspectiva do jovem Hegel, a beleza já demonstra relação privilegiada com o elemento da espiritualidade, conforme passagem destacada acima, de “*O espírito do cristianismo e seu destino*”. Com isso, Farina afirma que, se por um lado, a arte não desempenha papel predominante para o Hegel deste período, por outro, deve-se reconhecer que os predicados da liberdade, harmonia e autonomia (mediante os quais Schiller trata da beleza, em conexão com Kant), tomam parte nos escritos hegelianos entre os anos de 1795 e 1800 (*Ibid.*).

²⁶ “Ella, la belleza, es porque está en la armonía, porque es algo divino y, a través de esta comunidad con lo divino, los que están unidos en la concordancia están al mismo tiempo en la comunidad de Jesús.”

²⁷ “La conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu.”

Mais um argumento que converge para a relação entre a beleza e a espiritualidade é quando Habermas, em seu excuroso acerca do escrito de Schiller, nota a persistência deste quanto à autonomia da pura aparência diante da dissolução da arte na vida. Na concepção de Habermas para que a aparência alcance o nível estético é necessário que renuncie a todo apoio que encontra na realidade: “Mas a aparência só permanece uma aparência puramente estética enquanto prescinde de todo apoio na realidade” (HABERMAS, 2000, p. 70). O essencial desta aparência estética se fundamenta em sua própria espera eufórica na “revolução total”, tanto em termos sociais como “de todas as formas de sentimento”.

Antes de expor as possíveis condições de reunificação da arte para com os aspectos cindidos da modernidade, é preciso destacar em que circunstâncias seu caráter social pode se confirmar como representação destes. Sob o ponto de vista de Habermas:

O caráter social do belo e do gosto deve confirmar-se apenas quando a arte apresenta tudo o que se cindiu na modernidade — o sistema das carências desencadeadas, o Estado burocratizado, as abstrações da moral racional e a ciência dos especialistas — “sob o céu aberto do senso comunitário” (*Ibid.*, p. 72).

Em seu entendimento a arte somente possuirá caráter social tanto em sua beleza como em seu gosto, quando expressar em seu conteúdo toda a fragmentação da modernidade. A condição de confirmar o caráter da arte através da cisão dos aspectos da modernidade possui ainda a liberdade nas formas de ações livres de homens livres, em senso de união que não havia antes do cristianismo primitivo: o de comunidade.

A gênese dessa comunidade como unidade é o que Hegel expõe no “Programa sistemático”: “Então reinará eterna unidade entre nós” (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43). Essa união que ele idealiza é possível porque a Ideia de beleza contém todas as ideias, pois é um ato supremo da razão. Não é por acaso que Hegel afirma que racionalidade e sensibilidade estão unidas na beleza, uma vez que o ato somente é ato estético enquanto a razão estiver em harmonia com o sentimento.

A importância que Hegel dedica, em seus escritos de juventude, ao problema da fragmentação dos aspectos do mundo moderno está na significação de qualquer objeto de pensamento quando se refere às suas próprias condições de nascimento, conforme Lima Vaz: “Portanto, a problemática hegeliana inicial é mostrar como qualquer objeto do pensamento, qualquer tema (religião, política, organização social) que se pense nesse terreno de gestação do mundo moderno nasce dividido, antinômico, alienado, como ele dirá mais tarde” (VAZ, 2014, p. 161). Nessa passagem, Hegel coloca a si mesmo o problema da divisão dos aspectos da

modernidade, que em sua gênese já é concebida como fragmentada, alienando os indivíduos do mundo e de si próprios.

Quando Hegel parte da consciência de cisão do mundo moderno, ele procura a forma de reconstruir a visão orgânica do todo e para isso os ideais contidos na educação estética de Schiller lhe servem como o fundamento que reunificará tudo, com está exposto no “Programa sistemático”. O exemplo de como a ideia de beleza supera essa divisão está na supressão das oposições entre as limitações do estado de tensão ou do estado de distensão, presentes no homem real, conforme se lê na décima sétima carta de *A educação estética do homem*: “Essas duas limitações opostas são suprimidas, como será demonstrado agora, pela beleza, que refaz no homem tenso a harmonia e a energia no homem distendido, e assim reconduz, segundo sua natureza, o estado limitado ao absoluto, tornando o homem um todo perfeito em si mesmo” (SCHILLER, 1995, p. 92). Com aquele ato estético, Hegel concebe no manuscrito um papel à arte que ainda não havia ocorrido antes a nenhum espírito: o de uma nova mitologia.

Como princípio para a Ideia de beleza, aquela que reunificará tudo como ato supremo da Razão, tem-se a liberdade. Através das leituras de Schiller, este princípio é visto por Hegel como ideia em si mesmo. Schiller exemplifica dois tipos de filósofos dos quais aquele que interessa neste momento é o que se entrega cegamente à direção do sentimento na reflexão, pois vê na liberdade a essência da beleza: “Aqueles esquecem, contudo, que a liberdade em que muito justamente põem a essência da beleza não é ausência de leis, mas sua harmonia, não é arbítrio, mas máxima necessidade exterior” (*Ibid.*, p. 96).

Mais uma vez a harmonia aparece como ideia da superação das oposições, além de ser dada como a maior necessidade do homem na modernidade. Com isso no “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”, Hegel vê na liberdade o elemento que possui para si mesmo o conceito de ideia e que somente trata quaisquer outros objetos a partir desta condição. Fundamentando-se nos ideais de Schiller, o manuscrito é formado partindo da questão do modo como deve ser o mundo para um ser moral. A partir disso, Hegel concebe a ideia de humanidade como exemplo daquilo que não pode ser dado como tal: o Estado.

Dando continuidade ao que foi exposto no “Programa sistemático”, para justificar que um elemento seja considerado ideia é necessário que a liberdade o tenha como objeto e é neste momento que as ideias de Schiller se fazem relevantes ao percebê-las implícitas no manuscrito. Ao tratar da liberdade como harmonia e não como caos, Schiller revela que as oposições entre a natureza e a razão, no homem, devem estar em plena união: “a natureza não deve dominá-lo de maneira exclusiva, nem a razão deve dominá-lo condicionalmente. As duas devem existir com plena independência, e ainda assim perfeitamente unidas” (SCHILLER, 1995, p. 128).

É essa união que Hegel idealiza em seus primeiros temas para a cisão no seio da razão, cujos escritos teológicos comprovam, conforme Lima Vaz, “a separação entre a religião como sistema de representação dogmática e a religião como vida do povo, sentida pelo povo” (VAZ, 2014, p. 162). A visão de Hegel é a de um mundo da cultura que já nasce dividido, em que todo objeto que se pensa, somente tem sentido em meio à vida humana, segundo o próprio Lima Vaz.

Para superar a ruptura da unidade que mantinha coerentes a política, religião e sociedade, Hegel procura na arte a reunificação dos aspectos da modernidade em constante processo de fragmentação. Ele constatou que o cristianismo não conseguiria restaurar essa unidade devido às suas positivities, de acordo com a citação do parágrafo anterior, pois havia formado um sistema dogmático de crença. Hegel, apesar de conduzir seu idealismo de reunificação para a arte, mantém com a religião o elemento em comum com a ideia de beleza: a sensibilidade.

Conforme Madureira constata em suas análises é esse elemento que faz a ligação com a religião, que antes era dada como positiva, para uma que contém como vínculo e em seu princípio a própria sensibilidade: “O tema de uma religião vinculada à sensibilidade, e entendida como mitologia, é um tema recorrente nos escritos de Hegel anteriores a 1797”.²⁸ (MADUREIRA, 2009, p. 44). No “Programa sistemático” a religião sensível que Hegel idealiza tem em seu fundamento tanto o monoteísmo, união entre a razão e o sentimento, como o politeísmo, as mais variadas formas de obras de arte e dos vários aspectos do entendimento.

As circunstâncias e condições em que Hegel concebe a Ideia de beleza como a reunificadora do todo se sustenta através de sua convicção quanto ao ato supremo da Razão. Apesar de cindida, sua união com o coração suprime o desejo dos indivíduos em ter religião pela qual tenham a sensação de pertencer a algo que os torne não apenas iguais entre si, mas também maior que eles mesmos. O que não havia ocorrido ainda a espírito algum, segundo Hegel, é que se deve conceber nova mitologia. A originalidade que ele expõe no manuscrito do “Programa sistemático” é que essa mitologia deve estar a serviço das ideias, quer dizer, que estando a tal incumbência ela possui em seu princípio a liberdade.

Para constituir sua ideia de liberdade ligada à arte, Hegel pôde avistar o conceito em Schiller, pois, para este, “[...] a liberdade é meramente emprestada ao objeto pela razão, *uma vez que nada pode ser livre senão o supra-sensível e que a liberdade como tal jamais desce aos*

²⁸ “El tema de una religión vinculada a la sensibilidad y entendida como mitología es un tema recurrente en los escritos de Hegel anteriores a 1797.”

sentidos [...]”.²⁹ A partir desta perspectiva da liberdade no fenômeno, presente em Schiller, Hegel desenvolve sua concepção de liberdade na arte, cuja manifestação está no ser que se encontra no mundo. Seguindo o pensamento do dramaturgo classicista alemão, o “Programa sistemático” mantém a autonomia na aparência, pois está dada na beleza que é ideia que unifica o todo.

A beleza como objeto da liberdade é uma ideia, mas para o jovem Hegel é o que reunificará tudo, uma vez que sua ação é dada como atividade suprema da razão, o qual ele entende como ato estético. É por isso que ele afirma que deve se transmutar na mitologia da Razão (HEGEL; HÖLDERLIN; SCHELLING, 1984, p. 43). Quando a razão está a serviço das ideias, ela se torna livre, se transforma em objeto da liberdade, é Ideia em seu sentido superior. A reunificação que Hegel pretende no “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” é idealizado na concepção de *beleza* cujo ato supremo é o da Razão, ou seja, um ato estético que suprime todas as oposições e todas as cisões. E, como tal, a arte pôde se apresentar para o jovem Hegel, como a instância capaz de unificar os aspectos cindidos da modernidade.

²⁹ Cf. “Kallias”, de Schiller, citado por Márcio Suzuki, nota 77, em SCHILLER, 1995, p. 159.

5 CONCLUSÃO

O trabalho procurou analisar a arte como instrumento de reunificação a partir do problema da modernidade levantado por Habermas, segundo suas leituras dos textos do jovem Hegel: as cisões operadas pela modernidade.

A investigação do primeiro capítulo procurou expor o conceito de modernidade hegeliano, sob as perspectivas de Jürgen Habermas e de Charles Taylor. A escolha desses dois pensadores para todo o trabalho de pesquisa se deve ao fato de explorarem temas que são inerentes à arte do mundo moderno e ao jovem Hegel: religião e liberdade. Na análise deste capítulo o problema da religião popular e a liberdade fundamentada em novas teorias formam os eixos discursivos.

Segundo Lima Vaz, se por um lado a religião expõe um aspecto da modernidade como “a ‘*Vernunftreligion*’ (Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, 1793) — religião e ética nos tempos modernos — o problema de uma ‘*Volksreligion*’ nos *tempos modernos*: ‘Das älteste Systemprogramm...’” (VAZ, 2014, p. 249), isto é, na forma de uma religião moral, que segue estritamente seus preceitos; por outro lado, a sociedade moderna possui a si mesma e à economia como base do Estado: “O Estado moderno — liberdade como razão abstrata e universal. Sociedade e revolução.” (*Ibid.*, p. 249).

A investigação de Lima Vaz é coerente com a que Habermas expõe em seu livro, nele é trabalhado o conceito de uma religião da razão fundamentada na ética dos tempos modernos cujo objetivo é instituir uma doutrina popular a serviço das ideias. Para isso, é investigada a oposição do Estado ético ao Estado moral por Hegel, em que foi exposta uma totalidade ética como exemplo de direitos reconhecidos e necessidades satisfeitas. Apesar de ele não citar o modo como deve ser um mundo para o ser moral, Lima Vaz destaca essa relação.

Sob outro ponto de vista, temos a visão de Taylor em que ele vê a sociedade que se caracteriza pela busca individual pela felicidade. Apesar de o Estado moderno se constituir pela união comum de seus membros e da economia que o fortaleça, o conceito de liberdade foi tratado a partir de duas visões: anterior a Johann Gottfried von Herder e a outra, que é após este criar a teoria expressivista. O que Lima Vaz cita como revolução, em Taylor é investigado como virada quanto aos costumes, à ética e à economia da sociedade na modernidade.

No capítulo inicial foi proposto expor duas visões do conceito de modernidade hegeliano: A primeira visão foi a de Habermas e a outra foi a de Taylor. O enfoque de Habermas foi o de expor a modernidade cujos aspectos encontram-se cindidos e a todo momento fragmentados, e que constantemente busca sua autocertificação, uma vez que recusa às

orientações normativas do passado. A perspectiva de Taylor também se fundamenta nos aspectos cindidos do mundo moderno, porém do ângulo político, pois um de seus temas analisados que interessa a este trabalho é o da liberdade.

Sob a óptica de Habermas foi investigado que conceito Hegel atribuiu à modernidade após suas leituras de Kant. Tomando como referência essa filosofia, Hegel possui ciência de sua contemporaneidade fragmentada em diversos saberes, cada qual fundamentado em sua própria base de conhecimento. Com isso, a visão que ele passa a ter transcende para a vida, pois é constatada a oposição entre o homem e a natureza em que esta relação é do maior interesse para a razão, porque torna o primeiro um objeto de estudo.

Como forma de superar a filosofia kantiana, Hegel expõe a fé positiva inspirada no judaísmo, postula um ser diferente do homem, um ser divino que não tem nada mais a oferecer além de suas leis. Ao analisar o ser divino que postula a fé positiva, Hegel percebe que seu princípio é o da unidade separada, pois tanto o homem quanto a natureza depositam sua segurança em um elemento exterior. Logo, a união na positividade é a contraposição que se perpetua como único estado possível de sua existência.

Diante da contraposição que existe na religião positiva, Hegel percebe esta mesma característica na moral kantiana pelo fato de que sua pretensão é a de não modificar o estado de contraposição. A lei moral investigada por Hegel não possui as forças, nem tampouco o interesse pelo impulso do particular, o que existe em seu princípio é apenas o comportamento eficiente. O tratamento dessa lei para com o homem é o de estruturar autorrelação, em que o sujeito se torna objeto de si mesmo e assim a razão ter condições de fortificar seu império.

Hegel percebe que no mundo moderno ainda existe um resquício da positividade quando analisa a submissão do homem. Se na era primitiva havia um senhorio que submetia o selvagem à sua dominação sem questionamentos, na modernidade tem esse mesmo caso com a seguinte diferença: o senhorio que vivia na era primitiva era exterior ao selvagem, já na modernidade o próprio homem traz dentro de si esse mesmo senhor, mascarado na forma de dever.

Por meio do manuscrito do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” foi abordado a solução contra a objetificação do sujeito. Segundo este manuscrito, Hegel, Hölderlin e Schelling acreditavam que a arte, como ideia de beleza, poderia ser a religião que tanto o povo quanto o filósofo precisavam para raciocinar com senso estético. Inspirados nos ideais de Schiller, esses pensadores idealizaram a arte que pudesse reunificar a divisão na razão através do ato estético, pois ela reuniria em si possibilidades e limites do que se pode conhecer aliado aos entendimentos da imaginação.

Como os ideais de Schiller inspiraram os companheiros do seminário protestante de Tübingen, Habermas investiga a “utopia estética” em que a arte passou a ter outra função na modernidade como resultado da gradativa independência dos aspectos sensíveis e estéticos da religião. Com esses ideais aliados à filosofia de Kant, que fundamentou a religião naquilo que a razão concede, e aos ecos da Revolução Francesa, juntamente com seus companheiros de Tübingen, Hegel teve condições de constituir o “Programa sistemático”.

Na óptica de Taylor, ainda no que se refere aos aspectos cindidos da modernidade, foi exposta a análise baseada em duas categorias: a primeira refere-se ao período de revolução da crítica e da literatura alemã; a segunda é a reação à objetificação do homem, herança da filosofia de Kant. Na investigação de Taylor foi verificado que o sujeito passou a ser visto como objeto, quando suas faculdades foram divididas em função de um maior e melhor conhecimento em detrimento de noções como expressão e propósito.

Através da *antropologia do Iluminismo* e da teoria expressivista foi demonstrado como não cabia mais na modernidade o conceito de vida pré-concebido, e apresentado como fundamento para a antropologia o conceito aristotélico de concepção de vida; nele a vida já possui destino traçado, independente de quem o execute. Já na teoria expressivista, o sujeito na modernidade reconhece a vida como desenvolvida a partir de sua interioridade, em expressar aquilo que sua vontade individual livre quer demonstrar, seja através da linguagem ou da arte.

Analisando a teoria da expressão, exposta no livro de Taylor, foi constatado que uma das causas de a modernidade criar seus próprios modelos foram as mudanças de pensamento. Na arte, como exemplo de interesse para este trabalho, havia a necessidade de se criar teoria que compreendesse a vida como expressão. Essa radical mudança do pensamento na modernidade se deve ao fato de que o homem não tivesse mais a concepção de mero ser vivo, mas de ser capaz de atividade que o expressasse a partir dele mesmo, sem a necessidade de algum elemento exterior.

A partir da teoria de Herder, Taylor investiga uma possível solução à cisão nos aspectos da modernidade, pois adotava forma nova e indivisível. O elemento sentimento é aquele visto por Hegel como solução à lei judaica; por outro lado, na visão de Taylor esse mesmo elemento é dado como resposta à cisão. Contudo, esse não pode ser dado como uma sensação qualquer, pois deve ser a forma mais nobre de conhecimento. Para isso, ele estabelece a hierarquia de sentimentos até que possa chegar ao mais nobre deles, aquele com o qual seja possível reunificar a fragmentação na razão e também no caso de Hegel resolver o problema da religião positiva: o amor.

Ao final do capítulo foi visto o modo como Taylor tratou do manuscrito do “Programa sistemático”, em que sua investigação parte da ética, citada logo no início. É constatada a influência da sociedade grega clássica quando Hegel propõe um modo de mundo para o ser moral, no qual haverá liberdade universal e igualdade entre os espíritos. Com essa perspectiva, Taylor identificou que a inspiração da arte, como elemento reunificador, não se encontra mais na divindade, mas na interioridade do indivíduo, pois ele é o ponto em que liberdade e natureza formam unidade: sua subjetividade.

No capítulo seguinte foi demonstrada a continuidade da ideia de liberdade e de seu papel como processo da subjetividade, elemento proporcionado pelas condições distintas da modernidade (Taylor). Também foi demonstrado que fundamento a arte possui para ser livre e para que o homem obtivesse sua maior realização: a liberdade.

Mediante a teoria de Herder, Taylor observou como a arte adquiriu a posição de atividade superior, pois expressa em si e a partir de si a ideia de liberdade. Na visão de Taylor, a arte é o reflexo da vida do homem porque ela consegue expressar o que na limitação de seu corpo não cabe. Como a arte não se encontra mais submissa à religião, sua inspiração se encontra na ideia de liberdade.

A vontade livre do indivíduo caracteriza a arte como expressão máxima de sua subjetividade, pois transcende as limitações físicas de seu corpo para o poder ilimitado de seus desejos, anseios e angústias. Com essa concepção, a ideia de belo unifica a forma limitada da apresentação da arte com os mais infinitos conteúdos, apontando para além de si mesma.

Neste capítulo foi abordado o entendimento de Hegel sobre o Estado, e para isso ele cita o exemplo de Jesus. Ao abdicar de sua natureza humana, como manter as vinculações entre seus iguais, Jesus se sacrifica para trazer à consciência de seu povo a verdade superior. Segundo a compreensão de Hegel, essa verdade somente será entendida quando o indivíduo recusar a uma vida não usufruída. Ele quer dizer que o preço para entender a mensagem do Filho de Deus está em aceitar a plena liberdade que se encontra em escolher a si mesmo, cuja consequência é que o indivíduo opte pela separação de sua natureza e do mundo.

Ainda neste capítulo foi analisado como a nova função da arte possui as condições de reunificar os aspectos cindidos da modernidade. A religião é superada pela arte, uma vez que sua unidade não é efetivada por causa dos extremos da consciência e da indiferença diante do mundo, que se encontram no íntimo da oposição entre o divino e a vida.

Na última parte do trabalho foi demonstrado o ponto de vista de Habermas sobre a cisão nos aspectos da modernidade. Em sua perspectiva a cisão foi o problema que Hegel, em sua juventude, passou a tratar como questão fundamental para sua filosofia. A crítica que ele faz da

religião expressa sua preocupação com a modernidade ao tentar reunificar seus aspectos. Acontece que Hegel ao reunir o entendimento e a sensibilidade percebe que não há mais forças na religião que atendam às exigências do mundo moderno, que é ávido pelo novo.

Desse modo, foi exposta a partir do manuscrito do “Programa sistemático”, a religião pensada racionalmente, que agregasse em si as fantasias e as histórias do povo. Assim, Hegel pensa em mitologia da razão que tenha como um de seus princípios a submissão às ideias. Baseado nos ideais de Schiller, ele propõe a ideia que unifique tudo, que ela seja tomada em seu sentido superior e platônico: a ideia de beleza.

Foi exposto que a ideia de beleza está agregada à religião. Na visão de Madureira, os aspectos da sensibilidade e do entendimento vinculados a esta são os elementos com os quais Hegel estabelece um caráter estético para a nova mitologia. Em “A positividade da religião cristã”, ela demonstra que os mitos devem ser vinculados à religião para que se torne popular e possa, com isso, mostrar à imaginação o caminho ao belo.

Enfim, o objetivo foi demonstrar através dos textos teológicos de Hegel e do manuscrito do “Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão” as circunstâncias e as condições em que a arte é posicionada na modernidade. Com auxílio das investigações de Habermas e Taylor foi visto como a religião e a liberdade nos textos de juventude de Hegel procuram solucionar as cisões da modernidade. Quanto a questão a qual se propôs esse capítulo foi visto que em sua função crítico-utópica a arte alça nova posição, diferente daquela da antiguidade clássica que apenas imitava a natureza da forma mais perfeita: mediante seu conteúdo ela questiona o mundo, demonstrando algo para além de si mesma, no esforço de reunificar as cisões na razão.

REFERÊNCIAS

BECKENKAMP, Joãozinho. **O jovem Hegel**: formação de um sistema pós-kantiano. São Paulo: Loyola, 2009.

FARINA, Mario. L'estetica del giovane Hegel. **Annali del Dipartimento di Filosofia**, Firenze, Nuova Serie, XVII, p. 61-94, 2011. Disponível em: <http://www.fupress.net/index.php/adf/article/view/11276>. Acesso em: 30 jan. 2019.

GOMBRICH, Ernst H. **A história da arte**. Tradução Álvaro Cabral. 16. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de estética**. Tradução Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. Consultoria Victor Knoll. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. v. III. (Clássicos, 24).

HEGEL, Georg W. F. **Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling**. Tradução Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989.

HEGEL, Georg W. F. El espíritu del cristianismo y su destino (1799). In: HEGEL, Georg W. F. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978a.

HEGEL, Georg W. F. Esbozos para “El espíritu del cristianismo” (otoño-invierno 1798-1799). In: HEGEL, Georg W. F. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978b.

HEGEL, Georg W. F. Esbozos sobre religión y amor (1797-1798). In: HEGEL, Georg W. F. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978c.

HEGEL, Georg W. F. Fragmentos republicanos (1794-1795). In: HEGEL, Georg W. F. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978d.

HEGEL, Georg W. F. La fantasía religiosa del pueblo. In: HEGEL, Georg W. F. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978e.

HEGEL, Georg W. F. La positividad de la religión cristiana (1795-1796). In: HEGEL, Georg W. F. **Escritos de juventud**. Tradução Zoltan Szankay, José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978f.

HEGEL, Georg W. F. O espírito do cristianismo e o seu destino. Tradução Adilson Felício Feiler. Revisão Agemir Bavaresco, Jozivan Guedes, Paulo Roberto Konzen. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 449- 467, 2013. (Parte V). Disponível em:

<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/219>. Acesso em: 11 abr. 2019.

HEGEL, Georg W. F.; HÖLDERLIN, Friedrich; SCHELLING, Friedrich. O “programa sistemático”. In: SCHELLING, Friedrich W. J. von. **Obras escolhidas**. Seleção, tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

KNOLL, Victor. História, religião e arte. **Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 105-117, out. 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86331/88997>. Acesso em: 15 dez. 2017.

MADUREIRA, Miriam M. S. El arte antes del “fin del arte”: lugar y función del arte en el joven Hegel. In: MENDOZA, Carlos Oliva (comp.). **Figuras: estética y fenomenología en Hegel**. México, D. F.: Cátedras; Facultad de Filosofía y Letras, Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. p. 41-63.

NASCIMENTO, Roberta A. do. Gênero clássico, processo moderno: o uso do paralelo por Charles Perrault. **Terra roxa e outras terras**: Revista de Estudos Literários, Londrina, v. 9, p. 35-43, 2007. Disponível em: http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol9/9_4.pdf. Acesso em: 22 out. 2018.

OLIVEIRA, Rosana de. **A liberdade**: um estudo sobre os escritos de Frankfurt de Hegel. 2016. 145 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SCHILLER, Johann C. F. von. **A educação estética do homem**. 3. ed. Tradução Roberto Schwarz, Márcio Suzuki. Introdução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. New York: Cambridge University Press, 2005a.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005b.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.